

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD AZCAPOTZALCO**

**LA SUBJETIVIDAD HUMANA Y SU  
CONTITUCION SEGUN LA  
TEORIA SOCIOLOGICA DE EMILE DURKHEIM**

**TRABAJO TERMINAL  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN SOCIOLOGIA  
PRESENTA  
MARIO PADILLA PINEDA**

**México, D. F.**

**1991**

**La subjetividad humana y su  
constitución según la  
teoría sociológica de Emile Durkheim**

Dedico estas páginas a Norma Angélica \_

## AGRADECIMIENTOS

Somos siempre un producto de las circunstancias, incluyendo en ellas a las personas que nos rodean, y esto nunca es más claro que cuando se trata de recapitular sobre quiénes influyeron en nosotros y en nuestras reflexiones. Para mí, incluso en este breve trabajo, resulta difícil descartar personas de entre aquellas con quienes me siento en deuda. Aun así, hay algunos nombres que no pueden (no deben) perderse bajo la salida fácil de un agradecimiento general.

En primer lugar, el maestro José Hernández, asesor de este trabajo, que se mostró siempre abierto a escuchar y discutir mis ideas cuando no eran más que un esquema y que las leyó cuidadosamente cuando éstas hallaban su forma escrita. Con el maestro Rafael Farfán me siento especialmente en deuda, tanto moral como intelectualmente. Aunque no tuvimos una relación estrecha durante el periodo de elaboración de esta tesis, su seriedad y sistematicidad en el estudio de los técnicos dejaron en mí una fuerte influencia. Debo mencionar también a los miembros del área de Teoría de las formaciones sociales, del departamento de sociología de la UAM-Azcapotzalco, ante quienes expuse un primer esbozo, y principalmente a la licenciada Estela Serret, jefe de la misma.



San Agustín se convirtió, y su conversión se desató por la frase de un niño. Una frase, incluso suelta, también produce efectos; a las palabras no se las lleva el viento: se quedan en nosotros transformándonos. Por eso, incluso sin tener la sensibilidad de San Agustín, la mayoría de nosotros no podemos dejar de sentirnos liberados, de "convertirnos", cuando --como por casualidad-- escuchamos una frase que nos parece una respuesta, cuando oímos una explicación, así sea breve, pero que nos parece una revelación porque dice lo que nos resultaba imposible expresar con palabras. En el proceso de elaboración de este trabajo tuve la suerte de tener una experiencia repetida de este tipo cuando asistí al seminario sobre la teoría de la subjetividad en el psicoanálisis y en la teoría política que coordinó la Dra. Frida Saal y en donde tanto ella como un grupo de profesores, sin egoísmos, se regalaban mutuamente ideas, algunas de las cuales dejaron un efecto duradero en mí. Quizás los autores de las mismas no perciban cómo se expresan ellas aquí, pero no puedo menos que agradecerles las reflexiones que me motivaron a hacer.

A Angelica y a Monica les debo el tiempo y el interés con que escucharon y debatieron las ideas que, en el fondo, inspiraron este trabajo, pero sobre todo su amistad. Mi deuda con Angelica va mas allá de lo que se puede decir con palabras.

Finalmente, last but not least, debo mencionar a la sefiorita Guadalupe Santos, que hizo acopio de paciencia para descifrar el manuscrito y mecanografiarlo.

## INDICE

	PAGINAS
INTRODUCCION	1
CAPITULO I	
LA REALIDAD SUI GENERIS DE LOS HECHOS SOCIALES	6
CAPÍTULO II	
LA DUALIDAD CONSTITUCIONAL DE LA NATURALEZA HUMANA	24
A. La realidad social como realidad psíquica	24
B. Entre la naturaleza y la sociedad: la concepción durkheimiana del hombre.	31
C. Sobre algunas categorías de la teoría durkheimiana de la subjetividad humana.	36
[1] Individualidad y personalidad	36
[2] Yo individual y Yo social	40
[3] El Hombre	47
CAPITULO III	
LA ESTRUCTURA DEL SER SOCIAL	52
A. Lo social: sensibilidad, pensamiento y acción.	52
[1] La vida de la sensibilidad colectiva: la religión.	53
[2] Los dos planos de la vida social: razón y moralidad.	55

B. Los niveles de la socialidad.	61
C. La estructura del ser social.	70
[1] La universalidad como forma de la vida social.	71
[2] La religión como origen histórico y estructural de la socialidad.	76
CAPITULO IV	
LA CONSTITUCION DEL SUJETO	80
A. La producción y reproducción del ser social: reuniones de masa y educación	80
[1] La plasticidad de la psique humana y su modelación por la colectividad.	83
[2] La educación y la economía política del sujeto.	87
B. El tipo humano	92
CONCLUSIONES	101
BIBLIOGRAFIA	108

## INTRODUCCION

Lo que mienta el concepto mismo de "subjetividad" no es ajeno a la teoría sociológica de Emile Durkheim. Dicho concepto<sup>1</sup> designa el estado interior del hombre, la constitución de su ser, su vida en sí, en cuanto ser consciente enfrentado a un "mundo" que se le presenta como dado y exterior a él. El estudio de la subjetividad es el estudio por el modo de ser del hombre en aquello que lo distingue del animal. No es un ser que se alinee con los comandos de la naturaleza bajo su forma de instintos, sino que es capaz de someterse a normas y representaciones morales, es decir ideales, no dadas en el mundo físico ni en el organismo humano. No es que el hombre no se someta a la realidad en general, sino que lo hace a una completamente nueva, inédita antes de él: la realidad social. Pero percibir una realidad --sea física o moral-- supone una constitución especial del ser que la percibe. Y Durkheim elucida esta constitución del hombre a través de su análisis de la estructura ontológica de la naturaleza humana. Es pues mediante la exposición de dicho análisis como abordaremos nuestro tema. Pero hasta aquí sólo hemos puesto de relieve la presencia en la obra durkheimiana de un concepto, y de un problema, que está presente en toda la filosofía moderna. ¿Cuál es entonces su peculiaridad? Lo que puede destacarse como específico en la teoría durkheimiana de la subjetividad

---

1 V. Ritter (1967)

es el giro sociológico --en un sentido fuertem-- que da al proceso de constitución de ésta: la sociedad, la reunión de individuos, es la condición sine qua non de la existencia de una vida interior en el hombre al superponer en él un nuevo ser, diferente de su ser individual: un ser social, colectivo.

Ciertamente es un lugar común decir que el hombre, a la par, que un ser natural, es un ser social, pero el significado de la frase no es unívoco. Ya Aristoteles sabía que el hombre vivía en comunidad, pero no consideraba que este solo hecho lo distinguiera de otros animales gregarios; por ende, su especificidad no podía radicar aquí, sino más bien en el hecho de vivir en una comunidad de un tipo particular: la ciudad-Estado. Para Marx, el individuo aislado es una quimera, pero lo que hace hombre al hombre no es la sociedad, sino el trabajo. Por el contrario, para Durkheim, la sociedad, la asociación en sí, es productiva y capaz de crear una realidad nueva que repercute sobre el hombre agregándosele como una segunda naturaleza. El hombre es un combinado. Su naturaleza es dual. Y precisamente esta dualidad permite --y exige-- la existencia de su vida interior, pues en cuanto ser social es exterior a la naturaleza (incluido su cuerpo), y en cuanto ser natural los productos de la colectividad le resultan exteriores. El hombre puede relacionarse consigo mismo gracias a que es doble.

Según Durkheim, el hombre no es un ser puro o simple, sino que pertenece a la vez a dos mundos: el físico y el social. El tránsito de la naturaleza a la sociedad, si bien posibilitado por la constitución orgánica y psíquica del ser humano, no deja de implicar una ruptura a la par de una continuidad: el hombre se hace hombre negando a la naturaleza, si bien nunca puede abandonar ésta, pues su existencia, su vida, depende del hecho de tener un cuerpo. Así, pues, la subjetividad es para Durkheim el producto de un esfuerzo, de un trabajo de la sociedad sobre el cuerpo y la mente de los individuos que resulta básicamente en una traslación de los elementos generales y los contenidos concretos de la vida social --compuesta de la moral, el intelecto y la sensibilidad colectivas-- al individuo a través de dos mecanismos fundamentales: la influencia recíproca y la educación. La subjetividad resulta entonces de la instalación de la sociedad en el aparato psíquico del hombre: de la creación en él de un ser específicamente social y del juego que éste entabla con su ser natural, orgánico.

Bajo la dicotomía social/individual que es el hombre hay, pues, una corriente de continuidad que es superación, por ende una ruptura: la formación de nuestro ser social --nos dice Durkheim-- es un constante esfuerzo de la sociedad por superar a la naturaleza en nosotros mismos. La sociedad forma al hombre, pero lo hace a partir de lo que la

naturaleza le brinda: violentándola, pero dentro de los límites que le impone la materia prima que es el organismo humano. Y lo forma penetrándolo e instalándose en la totalidad de su aparato psíquico: desde la superficie de la sensibilidad hasta el fondo de su conciencia e incluso formando una parte inconsciente del mismo, parte que no es, por lo demás, la menos importante.

La sociedad "violenta" a la naturaleza del individuo humano para crear en él y a partir de él al ser social, pero dicha creación es posible gracias a la peculiar constitución biopsíquica del hombre y sobre todo a la elasticidad de su psique tanto en su infancia como, ya adulto, en la masa. La reunión, la sola interacción con los otros, implica, pues, una cierta pérdida del yo de la propia individualidad, y es, por ende, la condición de la realidad social, que se abre las puertas a sí misma.

La sociedad crea el ser social del hombre instalándose en su aparato psíquico al momento mismo de formarlo. La constitución de una vida interior en el hombre, de su subjetividad, supone, entonces, a la sociedad, y que esta lo penetre. E implica que la coacción que lo social es capaz de ejercer sobre los hombres sea sobre todo interior: la sociedad sujeta a los hombres desde dentro, aunque la misma realidad y materialidad de las fuerzas con que lo hace llevan a éste a proyectarlas por fuera de sí como si tuvieran una existencia independiente.



Seguir el proceso de esta instalación tal cual la concibió Durkheim es lo que nos proponemos hacer en las páginas que siguen. Para ello habremos de exponer, en forma apretada, sus concepciones sobre (1) la realidad social como realidad sui generis, (2) la dualidad constitucional del ser humano, (3) la estructura del ser que de ella deriva y, finalmente, (4) ensayaremos pasarle la cuenta por los déficits y las implicaciones que importa una teoría de la dualidad humana que le supone como resultado de la existencia de un residuo biológico: el cuerpo; es decir, que supone a uno de esos dos seres como ideal, imaginario, como alma, y al otro como un ser empírico-sensible, material, corpóreo.

## CAPITULO I

### LA REALIDAD SUI GENERIS DE LOS HECHOS SOCIALES

El postulado fundamental de la sociología durkheimiana es aquel que afirma la realidad objetiva y autónoma de los hechos sociales. Con el Durkheim asignaba a "lo social" un estatuto que lo ponía en un continuum respecto de otros fenómenos de la naturaleza, a la vez que destacaba su especificidad. Pues, efectivamente, Durkheim no solo afirma la realidad de los hechos sociales, sino que asimismo subraya su autonomía respecto a otros ámbitos del ser. Considera, pues, que "los hechos sociales son cosas" (RMS: 51), es decir que son reales, y en este sentido afirma la unidad de la naturaleza y de la sociedad;<sup>2</sup> pero igualmente afirma que son realidades de un tipo especial, sui generis:

[El objetivo de] la proposición de acuerdo con la cual es necesario tratar los hechos sociales como cosas [...] no es reducir las formas superiores del ser a las formas inferiores, sino por el contrario reivindicar para las primeras un grado de realidad por lo menos igual al que todo el mundo concede a las últimas. En efecto, no afirmamos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas con iguales títulos que las cosas materiales, aunque de distinto modo. (RMS: 12-13).

La operación es doble. Por un lado, como habría de explicar Durkheim más tarde, se trataba de liberar a la reflexión del dualismo metafísico-religioso que consideraba a la sociedad y a la vida social como algo sustraído al

2 Como podrá observarse, cuando, en este contexto, Durkheim concluye que la realidad de los fenómenos sociales implica que estos forman parte de la naturaleza está considerando equivalentes a ambos conceptos (naturaleza y realidad); pero esto es válido sólo en este contexto, pues en otras

determinismo que rige en la naturaleza, pero por otro lado, de afirmar también su autonomía respecto de las formas inferiores del ser, y, en este sentido, de liberar a la reflexión del monismo fisicalista que reducía la vida social a un mero epifenómeno de las fuerzas físicas (Durkheim: 1903). Ambas proposiciones eran los supuestos básicos de la ciencia sociológica. Puede incluso decirse que fue esta doble comprensión de la realidad y de la autonomía de la vida social lo que constituyó el paso decisivo para la constitución de la sociología como ciencia autónoma, y así lo hace ver Durkheim en su artículo de 1903, "Sociología y Ciencias Sociales", donde destaca los dos principales obstáculos que hubo de vencer la sociología para alcanzar carta de ciudadanía en la república de las ciencias:<sup>3</sup>

[1] El primero de esos obstáculos era el dualismo religioso o metafísico, que hacía de la humanidad un mundo aparte, sustraído, no se sabe en virtud de qué oscuro privilegio, al determinismo cuya existencia constatan las ciencias naturales en el resto del universo. Para que pudiese fundarse la nueva ciencia era preciso, pues, extender la idea de las leyes naturales a los fenómenos humanos [...]. El prejuicio dualista solo podía retroceder ante una audaz afirmación de la unidad de la naturaleza. (Durkheim, 1903: 246)

[2] [Empero] la afirmación de la unidad de la naturaleza no bastaba para que los hechos sociales se convirtieran en el objeto de estudio de la nueva ciencia. También el monismo materialista postula que el hombre es parte de la naturaleza, pero al hacer de la vida humana, individual o colectiva, un mero

---

partes opondrá la naturaleza a la sociedad, o bien lo material a lo moral, pero sin que esto afecte el fondo del asunto: la unidad y heterogeneidad de lo real, y lo social como una de sus formas.

3 Supuestos fundamentales, pero no suficientes. Estos pueden encontrarse ya en A. Comte y su filosofía positiva, pero se requería aún de la investigación concreta llevada a cabo por las ciencias sociales particulares para que la sociología se convirtiera en ciencia positiva. Sobre esto, véase (Durkheim, 1903)

epifenómeno de las fuerzas físicas hace que resulten inútiles tanto la sociología como la psicología [...]. No bastaba con haber establecido que los hechos sociales están sometidos a leyes; había que añadir que tienen leyes específicas que les son propias y que son comparables a las leyes físicas o biológicas, pero sin que se las pueda reducir directamente a estas últimas. (Ibid.: 247).

Sin embargo, de estos postulados deben distinguirse los supuestos e implicaciones epistemológicos y metodológicos de los ontológicos. Los primeros tienen que ver con la fundamentación de la ciencia sociológica; los segundos, con las formas del ser, y específicamente del ser social. Aquí habrán de interesarnos solamente estos últimos. Se trata de destacar la concepción de la realidad que habita el pensamiento durkheimiano, y en particular su idea de la realidad social como entidad autónoma, con sus supuestos y sobre todo sus consecuencias para el individuo humano.

El ser social comparte con el resto de la naturaleza su realidad. Ambas son reales, y de ahí les viene cierta semejanza. Pero, ¿qué es lo real para Durkheim; como se le reconoce? Lo real --dice-- es aquello capaz de imponérsenos de alguna manera (RMS: 23). De ahí que su definición del hecho social destaque este rasgo y con ello funcione como afirmación de la realidad social: "Llamamos hecho social a todo modo de hacer o de ser que puede ejercer sobre el individuo una imposición exterior." (Ibid.: 39) Y aclara:

No debe asombrarnos que los restantes fenómenos de la naturaleza exhiban, en distintas formas, precisamente el carácter que nos sirvió para definir los fenómenos sociales. Esta semejanza proviene simplemente de que

unos y otros son cosas reales, y todo lo real posee una naturaleza definida que se impone. (Ibid.: 23)

Sin embargo, Durkheim señala que cada forma del ser se impone de modo diverso. Los objetos físicos se imponen al hombre por su estructura molecular; las pulsiones biológicas lo hacen creando un desequilibrio entre el organismo y su medio ambiente; los objetos sociales se imponen por su prestigio:

La presión ejercida por uno o varios cuerpos sobre otros cuerpos o aun sobre las voluntades no debe confundirse con la que ejerce la conciencia de un grupo sobre la conciencia de sus miembros. Lo que tiene de absolutamente particular la imposición social es que responde, no a la rigidez de ciertas predisposiciones moleculares, sino al prestigio que poseen ciertas representaciones. (loc. cit.)

Y, en contraste con los instintos, señala:

La gran diferencia entre las sociedades animales y las sociedades humanas es que en las primeras el individuo está gobernado exclusivamente desde dentro, por los instintos [...]; las sociedades humanas, por el contrario, presentan un fenómeno nuevo, de una naturaleza especial, que consiste en que ciertos modos de actuar le son impuestos al individuo. o, al menos, son propuestos a él, desde fuera. (Textes, 1: 71)

La realidad social se impone, pues, de una manera peculiar: primero, lo hace por su mero prestigio (a diferencia de los objetos físicos, que lo hacen por su composición molecular), y, segundo, lo hace desde fuera del individuo (a diferencia de los instintos, que se le imponen desde dentro porque nace con ellos). Pese a no ser materiales ni estar fijados al organismo del hombre, los hechos sociales son reales, y el individuo no puede pasarlos

por alto: "Las formas colectivas de actuar o de pensar tienen una realidad que está fuera de los individuos. [...] Son cosas que tienen existencia propia. El individuo las encuentra completamente formadas, y no puede conseguir que no sean o que sean distintas de lo que son: por consiguiente, está obligado a considerarlas." (FMS: 23)

Si el primer paso fue destacar la realidad de los fenómenos sociales, y con ello asimilarlos al resto de la naturaleza, el segundo paso es subrayar su especificidad y su autonomía. Y este esfuerzo durkheimiano no se limitará simplemente a rechazar la reducción del ser social a las formas inferiores de la realidad, sino que se despliega en tres direcciones: [1] contra el naturalismo, que o bien rechaza la especificidad de los fenómenos sociales o bien busca su causa en un medio exterior como puede ser la naturaleza física u orgánica; [2] contra el "materialismo", economista o de cualquier otro tipo, que si bien explica lo social por causas sociales, considera que la vida social es determinada inmediatamente por su "substrato" (ya explicaremos más adelante que entiende Durkheim por este "substrato"); y, finalmente, [3] contra el individualismo, que considera a lo social como el simple desenvolvimiento de facultades humanas ya existentes en el individuo al momento de su nacimiento.

[1] Como hemos visto ya, Durkheim considera que los hechos sociales son reales, y que lo son de una manera sui

generis. Con ello supone a la realidad continua y heterogénea a la vez. Pero también la supone compuesta de "niveles": físico-químico, biológico, psíquico y social, donde la realidad social es la forma de realidad más elevada y compleja. Las categorías que permiten explicar estos "saltos" o discontinuidades en la realidad son las de asociación y densidad. Es mediante la asociación de elementos de un nivel más allá de cierto punto de densidad, que se realiza el paso a un nivel superior. Así ha ocurrido con la asociación de elementos inorgánicos en la célula que ha dado lugar a la vida; o con la asociación de células en un sistema neuronal que ha permitido la vida psíquica y, finalmente, con la asociación de seres conscientes en la sociedad que dio lugar a la vida social (RMS: 16-17). Pero un nivel superior es irreducible al nivel inferior sobre cuya materia se levanta. La vida es irreducible a los elementos minerales de que consta la célula al igual que la vida social no puede reducirse a la vida psíquica de los individuos que la forman: su especificidad no radica en ellos, sino en el conjunto que resulta de su asociación.

La asociación no es, como se lo ha creído a veces, un fenómeno en sí mismo, algo infecundo, que consiste simplemente en establecer relaciones exteriores entre hechos adquiridos y propiedades constituidas. Por el contrario, ¿no es la fuente de todas las novedades que se han producido sucesivamente en el curso de la evolución general de las cosas? ¿Qué diferencias hay entre los organismos inferiores y los restantes, entre el ser viviente organizado y el simple plastido, entre éste y las moléculas inorgánicas que lo componen, si no se trata de diferencias de asociación? En último análisis todos estos seres se resuelven en elementos de la misma naturaleza, pero estos elementos están aquí

yuxtapuestos, y allá asociados; aquí, asociados de un modo y allá de otro. Y aún tenemos derecho de preguntarnos si esta ley no se extiende hasta el mundo mineral, y si las diferencias que se tornan en los cuerpos inorgánicos no tienen el mismo origen.

En virtud de este principio la sociedad no es una simple suma de individuos, y por el contrario el sistema formado por su asociación representa una realidad específica con caracteres propios. (RMS: 117-118)

Pero no cualquier asociación de elementos permiten un "salto cualitativo": se requiere que rebasen cierto punto en su interacción o densidad para dar lugar a ello. Sólo la densidad propia de un sistema neurológico desarrollado permite la existencia de la vida psíquica que distingue al animal de los vegetales. Sólo una convivencia intensa, así sea intermitente, entre seres conscientes permite la aparición de una conciencia colectiva y de una vida propiamente social. Más aún, las variaciones de los productos de la asociación varían de acuerdo con la densidad de su interacción. Y precisamente con base en esta idea, Durkheim habría de considerar las variaciones de la "densidad moral" de la sociedad, esto es, las variaciones en la densidad de la interacción entre los individuos que la componen, como la causa fundamental de los procesos sociales.

[2] A esta asociación particular de elementos Durkheim la llama "substrato" o "medio interno". Así, el substrato de la vida psíquica es el cerebro, y el de la vida social, la



sociedad,<sup>4</sup> es decir el conjunto de individuos asociados, así como la intensidad y la forma de sus relaciones:

La vida social -señala Durkheim- reposa sobre un substrato [...] lo que lo constituye es la masa de los individuos que componen la sociedad, el modo como están distribuidos sobre el terreno y la naturaleza y la configuración de las cosas de todo tipo que afectan a las relaciones colectivas. (1899: 241)

La constitución de ese substrato afecta directa o indirectamente a todos los fenómenos sociales, al igual que todos los fenómenos psíquicos están en relación, mediata o inmediata, con el estado del cerebro. (Ibid.: 242)

Esta concepción durkheimiana del substrato puede seguirse desde los primeros hasta los últimos escritos del sociólogo francés, si bien sufriendo modificaciones e incluso perdiendo paulatinamente importancia en cuanto problemática de interés para Durkheim, de forma tal que, como lo ha hecho notar B. Lacroix, mientras en La división del trabajo social (1893) hay alrededor de 60 páginas dedicadas al tema, en Las formas elementales de la vida religiosa (1912) éstas no pasan de 16 (Lacroix, 1984: 132). Pero precisamente con base en datos de este tipo ha tenido lugar una discusión acerca de una posible ruptura en el pensamiento del sociólogo, ruptura que se haría evidente al confrontar sus primeras obras, y en especial La división del trabajo social, con las obras de madurez. Y es que, efectivamente, puede observarse un cambio importante. Mientras que en la primera de estas obras Durkheim si bien

---

4 Durkheim distingue sociedad (=individuos+cosas) de vida social (=representaciones colectivas).

reconoce la autonomía de los fenómenos sociales sólo lo hace respecto a las formas física y biológica del ser, pero establece una causalidad muy estrecha y directa entre el substrato, es decir en el volumen y densidad moral de la sociedad, y la vida social; por ejemplo, los cambios en las formas de la solidaridad, la tendencia a la universalización de las representaciones colectivas o el progreso de la división del trabajo dependen directamente de los cambios habidos en aquél:

La causa que explica los progresos de la división del trabajo hay, pues, que buscarla en ciertas variaciones del medio social. (DTS: 265).

La división del trabajo progresa, pues, tanto más cuanto más individuos hay en contacto suficiente para poder actuar y reaccionar los unos sobre los otros. Si convenimos en llamar densidad dinámica o moral a ese acercamiento y al comercio activo que de él resulta, podremos decir que los progresos de la división del trabajo están en razón directa a la densidad moral o dinámica de la sociedad. (Ibid.: 270)

Lo más que reconoce Durkheim es que "el efecto reacciona sobre la causa", pero, añade, "la reacción que ejerce es [...] secundaria" (Ibid.: 269)

El cambio que se operará en la teoría durkheimiana tiene varias facetas, además de que evoluciona junto con su obra. Así, ya en Las Reglas del Método Sociológico subrayará la autonomía del medio humano, moral, respecto al medio material (RMS: 127, nota) que en su obra anterior había considerado como expresión del primero. Igualmente señalará que incluso los aspectos materiales, morfológicos, son en

realidad una forma sedimentada de las relaciones sociales (Ibid: 37-39). Pero donde mejor puede apreciarse este cambio es en su teoría de las representaciones colectivas. En efecto, en La división del trabajo, de acuerdo con la lógica evolutiva de la obra, sólo se señala el nexo entre el aumento de la densidad moral (esto es, de los cambios en el substrato) y el proceso de universalización y racionalización de las categorías (DTS: 302-306). Durkheim, señala, por ejemplo, que

cuando la civilización se desenvuelve sobre un campo de acción más vasto, cuando se aplica a más gentes y a más cosas, las ideas generales aparecen necesariamente y se convierten en predominantes. La noción de hombre, por ejemplo, reemplaza en el derecho, en la moral, en la religión, a la de romano [...]. Son, pues, el aumento de volumen de las sociedades y su mayor condensación las que explican esta gran transformación. (Ibid: 305; el subrayado es nuestro).

Poco a poco, esta rigidez se va disolviendo. Ciertamente, Durkheim no abandonará el postulado según el cual la civilización deviene cada vez más universal y lógica. Pero reconocerá, primero, que dicho proceso de universalización es seguido de una manera diferente por cada sociedad (en FEVR observará que inclusive las representaciones colectivas más universales, las categorías, tienen siempre una forma particular que refleja el carácter histórico de la sociedad que les ha dado origen). Esto ya implica un matiz. Pero, segundo, lo que nos importa más aquí, es que igualmente reconocerá que la vida social, esto es el conjunto de las representaciones colectivas, si bien

originalmente depende de su substrato, tiene también una dinámica propia. Durkheim, pues, llegará a plantear que la autonomía de lo social tiene, por así decir, dos niveles o grados.

La asociación de individuos conscientes da lugar --como ya hemos visto-- a una serie de fenómenos nuevos, inéditos en el individuo aislado y cuyo substrato, por ende, no puede ser él, sino la asociación misma. Por tanto, los fenómenos sociales son ya autónomos respecto a otros ámbitos de la realidad, por ejemplo la realidad biológica o psíquica. Pero Durkheim afirmará también la autonomía --relativa-- de los fenómenos sociales respecto a su substrato.

Al igual que las representaciones psíquicas del individuo se levantan sobre una base morfológica que es el sistema nervioso, pero no se reducen a él, así también las representaciones colectivas se levantan sobre la estructura que constituye la asociación, pero se autonomizan --relativamente-- de ella.

Para expresar esto, Durkheim distingue entre las representaciones que derivan directamente de los aspectos morfológicos de la sociedad y aquellos que resultan de la combinación de estas representaciones; esto es, entre un, "primer fondo de representaciones" y las representaciones que resultan de las síntesis operadas entre las primeras y

que por ende ya no dependen tan directamente del substrato social.

Aunque tenga su asiento en el substrato colectivo mediante el cual se vincula con el resto del mundo, la vida colectiva no reside en él de tal forma que quede absorbida por él; es al mismo tiempo dependiente y distinta de ese substrato [...]. No cabe duda de que, puesto que deriva de él --pues si no, ¿de donde podría provenir?--, las formas que reviste en el momento en que se aparta de él, y que son por ello mismo fundamentales, llevan el sello de su origen. Este es el motivo de que la materia prima de toda conciencia social se encuentre en estrecha relación con el número de los elementos sociales, con la manera como están agrupados y distribuidos, esto es, con la naturaleza del substrato. Pero a partir del momento en que se ha constituido de esta manera un primer fondo de representaciones, esas representaciones se convierten en realidades parcialmente autónomas que viven con una vida propia. Gozan del poder de atraerse, de rechazarse, de formar entre ellas síntesis de todas clases, determinadas por sus afinidades naturales y no ya por el estado del ambiente en cuyo interior van evolucionando. Por eso las nuevas representaciones, que son el producto de esta síntesis, tienen la misma naturaleza: sus causas próximas son otras representaciones colectivas, y no ya este o aquel carácter de la estructura social. (1898, b: 78-79)<sup>5</sup>

Esta segunda afirmación de la autonomía de lo social Durkheim la dirige contra perspectivas semejantes al economismo marxista, y de hecho es a este al que toma como principal referente de sus críticas.<sup>6</sup> Efectivamente, el

---

5 Sin embargo, este cambio no supone una ruptura con su concepción ontológica fundamental, esto es la unidad y continuidad del ser bajo la diversidad de sus formas. Esto equivaldría a rechazar la unidad de la naturaleza para quedarse sólo con la autonomía de lo social y a un regreso al dualismo metafísico naturaleza-sociedad. Pues si Durkheim liga la vida social a su substrato lo hace porque concibe que el ser social se levanta sobre la naturaleza --si bien diferenciándose y autonomizándose de ella-- teniendo como puente dicho substrato. Obsérvese que, al principio de la cita, Durkheim dice que es mediante su substrato que la vida social se vincula con el resto del mundo.

6 Decimos principal y no único porque este reduccionismo --tal como lo entiende Durkheim-- no es específico del marxismo; lo comparte también, por poner otro ejemplo, el materialismo geográfico de Ratzel: "Se ve lo erróneo --dice Durkheim-- de las teorías que, como el materialismo geográfico de Ratzel [...] pretenden derivar el conjunto de la vida social de su sustrato material (sea económico o territorial). [...] Esto supone olvidar que las ideas son realidades, fuerzas, y que las

materialismo histórico --dice Durkheim en su reseña del libro de A. Labriole La Concepción Materialista de la Historia-- no trata de dar una explicación de los procesos sociales recurriendo a causas que nada tienen de sociales, como sucede con el llamado darwinismo social. Por el contrario, esta teoría busca las causas motrices del desarrollo histórico, no en las circunstancias cósmicas que pueden haber afectado al organismo, sino en el medio artificial que el conjunto de los hombres asociados ha creado y sobreañadido a la naturaleza. Hace depender, por ende, los fenómenos sociales de obras colectivas. Durkheim, pues, está de acuerdo con el materialismo histórico en que los fenómenos sociales deben ser explicados a partir de un sustrato social y no reducirlos a explicaciones naturalistas. Pero, primero, rechaza que dicho sustrato pueda ser la economía y, segundo, que el resto de los fenómenos sociales deba reducirse a él (Durkheim, 1897).

Diecisiete años más tarde, en Las Formas Elementales de la Vida Religiosa, habría de insistir sobre este punto:

Hay, pues, que guardarse mucho de concebir esta teoría de la religión como una simple puesta al día del materialismo histórico: sería malinterpretar singularmente nuestra concepción. Al mostrar la religión como algo esencialmente social no pretendemos en absoluto sostener que se limite a traducir, en un lenguaje diferente, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. Consideramos, sin duda, como evidente que la vida social depende de su sustrato y lleve su impronta, de la misma manera que la vida mental depende del encéfalo e incluso del conjunto del organismo. Pero la

representaciones colectivas son fuerzas todavía más actuantes y eficaces que las representaciones individuales." (FEVR: 214, nota)

conciencia colectiva es algo diferente de un simple epifenómeno de su base morfológica, de la misma manera que la conciencia individual es algo diferente de una simple florescencia del sistema nervioso. (FEVR: 394, subrayado nuestro)

[3] Hay, empero, un tercer frente de afirmación de la autonomía de lo social: ante el individuo. Durkheim fue enfático en este punto al subrayar la exterioridad de los hechos sociales respecto de los individuos: los hechos sociales, dice, "son modos de actuar, de pensar y de sentir exteriores al individuo" (RMS: 31;16); "la vida social no es una simple resultante de las naturalezas individuales" (DTS: 369). Lo social es una realidad sui generis irreductible a la naturaleza psíquico-fisiológica que es el individuo al nacer, esto es, el individuo en cuanto puro individuo, la parte natural de su ser. El origen de la realidad social radica en la asociación, y por ello da lugar a fenómenos nuevos, inéditos en el individuo solitario. Ciertamente, no es posible estudiar al hombre en esas condiciones de aislamiento total. Pero Durkheim considera válida tal distinción mediante un proceso analítico basado en dos observaciones: 1) el necesario proceso de aprendizaje por el que debe atravesar el individuo humano luego de nacer para advenir un hombre en el sentido que cada sociedad da a esta palabra y 2) los fenómenos que se suceden en la colectividad cuando esta se reúne, los llamados fenómenos de masa, que dan lugar a que el individuo sometido a su influencia se comporte de maneras diferentes a como lo hace estando solo. Así, pues, esta exterioridad no consiste para Durkheim en

una especie de impermeabilidad del individuo frente a los productos sociales --pues éstos pueden ser aprendidos mediante la educación o provocar efectos mediante la influencia recíproca--, sino en el hecho de que éstos últimos tienen su fuente en la asociación; no emanan, pues, del individuo y su naturaleza en tanto que puro individuo, esto es de su naturaleza psíquica y/o biológica, sino de la colectividad.

Si esta síntesis sumi generis que es toda sociedad produce fenómenos nuevos, diferentes de los que ocurren en las conciencias solitarias, es necesario admitir que estos hechos específicos residen en la sociedad misma, y no en sus miembros. [...] En este sentido son exteriores a las conciencias individuales consideradas como tales. (RMS: 12; subrayado nuestro)

Ciertamente, para Durkheim nada hay en la vida social que no se encuentre en los individuos, en el sentido de que no existen como una sustancia separada de ellos.<sup>7</sup> Por el contrario, la vida social es vida psíquica, está compuesta íntegramente por representaciones. Pero son representaciones de una cualidad especial --diferente a las representaciones estrictamente individuales-- que tienen --por substrato no al individuo, sino a la sociedad:

Es de toda evidencia que nada hay en la vida social que no se encuentre en las conciencias individuales, sólo que todo lo que se encuentra en estas últimas procede de la sociedad. La mayor parte de nuestros estados de conciencia no se habrían producido entre los seres aislados, y se habrían producido de forma muy diferente entre seres agrupados de otra manera. Derivan, pues, no de la naturaleza psicológica del hombre en general, sino de la manera como los hombres, una vez asociados, mutuamente se afectan, según sean más o menos numerosos

---

7 De ahí su rechazo a la acusación que se hacía a su teoría de "ontológica" (RMS: 11)



y se hallen más o menos unidos. Productos de la vida en grupo, la naturaleza del grupo es la única que puede explicarlos. Bien entendido que no serían posibles si las constituciones individuales no se prestaran a ello; pero éstas solo son condiciones lejanas, no las causas determinantes. (DTS: 369-370)

Pero esta exterioridad de los hechos sociales se expresa también fuera de la conciencia humana cuando cristaliza en objetos materiales: vías de comunicación, códigos, sentencias morales, arquitectura, etc. Son cristalizaciones de modos de sentir, pensar y actuar colectivos que han logrado autonomizarse a tal punto que encarnan en objetos, aunque su significado social solo exista "en la mente" de los hombres. Así, pues, que los productos sociales no se transmitan con la herencia no significa que queden anulados; como señala Durkheim, quedan fijados "en los monumentos, en las tradiciones de toda especie, en los hábitos que da la educación" (DTS: 338). El hombre no los recibe con su cuerpo al momento de su nacimiento, sino que se le incorporarán posteriormente; la herencia genética al contrario de lo que sucede en el reino animal, resulta cada vez más insuficiente.

La civilización no puede fijarse en el organismo sino gracias a las bases más generales sobre las cuales descansa. Quanto más por encima se eleva, más, por consiguiente, se independiza del cuerpo, se convierte cada vez menos en una cosa orgánica y cada vez más en una cosa social. Pero, entonces, ya no es por mediación del cuerpo como puede perpetuarse, es decir que la herencia es cada vez más incapaz de asegurar la continuidad. [La herencia] pierde, pues, su imperio, no porque haya dejado de ser una ley de nuestra naturaleza, sino porque necesitamos, para vivir, armas que ella no puede proporcionarnos. (DTS: 338-339)

Como la sociedad no se transmite mediante la herencia y su reproducción no coincide, por tanto, con la reproducción individual --esto es, meramente animal-- del hombre, y como al mismo tiempo sólo puede reproducirse a través de los individuos, debe entonces, para perpetuarse, encarnar en ellos como una segunda naturaleza, superpuesta a la primera, que es meramente biológica y psicológica.

Entonces, según Durkheim, el hombre, frente al animal, se caracteriza por una antinomia básica: Nace con un organismo que lo liga a la naturaleza pero que --en potencia-- puede superarla, y debe hacerlo si ha de advenir un hombre. Mientras el espécimen animal recibe ya en su código biológico, al nacer, todo lo que lo hace un miembro de su especie, el hombre, para ser hombre debe devenir tal después de nacer. Es decir: todo lo que hace hombre al hombre no le es dado junto con su cuerpo, sino que les es externo al momento de su nacimiento: el lenguaje, las costumbres, su capacidad de seguir una norma, de pensar racionalmente. Y sin embargo, el hombre no deja nunca de pertenecer a la naturaleza: continúa siendo un ser natural.

Así, pues, al lado de la naturaleza biopsicológica del hombre --transmitida por la herencia-- hay una realidad social que desborda a esta y que se hace cada vez más autónoma, si bien es también una parte componente de su naturaleza humana. El hombre es, pues, un ser dual. Por un lado, un ser natural; por otro lado, un ser social. Pero

mientras es un ser natural ya al momento de nacer, como ser social debe ser construido, formado, por la sociedad. Y en dicha tarea la sociedad debe partir de cero, si bien operando sobre una materia prima que es, en potencia, socializable. Pero esto implica que el hombre, en cuanto ser natural, no deviene un ser social de manera espontánea.<sup>6</sup> Su ser social debe crearse. El hombre no nace como ser social; su socialidad no se le transmite por herencia. Al contrario de lo que ocurre con el animal, en el que "su constitución biológica predetermina su existencia" (DIE: 364), en el hombre, por el contrario, "una nueva vida, sui generis, se une a la del cuerpo" (Ibid.: 366).

---

6 "En efecto, no sólo este ser social no aparece ya hecho en la constitución primitiva del hombre, sino que no ha resultado de ella por desarrollo espontáneo." (E y S: 71)

## CAPITULO II

## LA DUALIDAD CONSTITUCIONAL DE LA NATURALEZA HUMANA

## A. La realidad social como realidad psíquica.

¿Cuál es el carácter específico de esa nueva vida, sui generis que se agrega a la del cuerpo y cuyo substrato es la sociedad? Durkheim afirma repetidamente: la vida social está compuesta por representaciones. Es, por ello, una forma de vida psíquica, pero distinta a la vida psíquica estrictamente individual.

Para mí --dice Durkheim--, la vida social es un sistema de representaciones, de estados mentales, con tal que se entienda que estas representaciones son sui generis, diferentes en naturaleza de aquellas que constituyen la vida mental del individuo, y sometidas a leyes propias que la psicología individual no sabría prever. (Textes, I: 52-53)

En cuanto puro individuo el hombre está en contacto solo con el mundo físico, y las representaciones que dependen de este contacto se traducen como sensaciones de dicho mundo. Pero en cuanto su interacción con otros individuos alcanza un cierto nivel de intensidad entonces percibirá y se hará parte de un nuevo género de realidad que no es ya la meramente física sino que es el resultado de la asociación. Esta nueva realidad no se percibe a través de los sentidos, ya que no es física, sino moral, es decir ideal.<sup>9</sup> La vida social se despliega en el plano psíquico, pero es irreductible al psiquismo individual. Existe solo en

<sup>9</sup> "La vida social no es más que el medio moral que envuelve al individuo. Calificándolo de moral queremos decir que es un medio constituido por ideas." (Textes, I: 27)

la mente de los hombres, pero es un producto de la colectividad y por ende le es originariamente exterior, si bien la interioriza y, en la medida en que lo hace, la reproduce. El ser social del hombre tiene una naturaleza psíquica y, al igual que su naturaleza orgánica, tiene una génesis que debe ser explicada.

La vida social se compone, pues, de representaciones más o menos fluidas, más o menos institucionalizadas. Es vida psíquica de un tipo especial. Y es así como se superpone y penetra al hombre. Pero lo hace combinándose con su vida psíquica individual que resulta y depende de su constitución orgánica. La vida psíquica individual del hombre es más compleja que la del animal, pero no se distingue aún cualitativamente de ella, pues se reduce tan sólo a representaciones de tipo sensible. Estas, efectivamente, no se reducen a puras sensaciones, sino que la vida psíquica, en cuanto irreductible a su substrato (que es el sistema nervioso y, más en general, el cuerpo) alcanza cierta autonomía y elabora representaciones sensibles de un segundo nivel: imágenes, que son sensaciones que se sobreviven a sí mismas, y percepciones, que son conglomerados de imágenes y sensaciones (FEVR: 402). Dichas representaciones sensibles tienen como substrato al cuerpo, y por ende dependen, en última instancia, de él y de su forma de relacionarse con el mundo. Representan, por ello, al mundo físico, sensible; es decir, al mundo tal y como se

revela a nuestros sentidos. Dichas representaciones sensibles orientan, además, una forma de conducta que busca la satisfacción de las necesidades del individuo y por tanto de su reproducción animal, por así decir.

Pero cuando un grupo de individuos se reúne, y cuando dicha reunión alcanza cierto grado de intensidad, se crea un nuevo tipo de realidad, la realidad social, a la cual los hombres son sensibles. Pero esta sensibilidad es de un tipo diverso a la sensibilidad corporal. Las nuevas representaciones que experimenta no se deben a modificaciones en el sistema nervioso que resultan del contacto con el mundo físico, es decir que se originan en el cuerpo. Son más bien el producto de una reelaboración, de una síntesis colectiva de sus representaciones individuales. Por ende de una reelaboración meramente psíquica. Tienen lugar en la psique y quizá puedan tener efectos sobre el cuerpo, pero no se originan en él. El hombre sufre esta reelaboración de sus representaciones y la siente, pero en cuanto que no proviene de un objeto material y no puede darse cuenta de forma inmediata que su origen es la colectividad acaba por achacar dicha experiencia a la existencia de fuerzas ideales que se representan mediante objetos materiales que las simbolizan. Este es el principio de las representaciones religiosas, y por ello Durkheim considera que la religión se halla en el origen de todos los fenómenos sociales, pues la representación originaria de la

sociedad, la forma primordial en que ella toma conciencia de sí, es una forma religiosa, si bien estas representaciones tienden a secularizarse y a perder paulatinamente la autoridad preponderante que recibían por ser objetos sagrados.

Es entonces esta vida psíquica sui generis, que se caracteriza además por su peculiar energía que la distingue de la vida psíquica estrictamente individual, la que se agrega a la naturaleza individual del hombre. Pero se agrega en realidad combinándose con esta última, pues el espacio, el lugar donde lo hace, es la mente de los individuos. Por ello Durkheim puede decir que la vida social no existe independientemente de éstos. Por ello también señala que su vida psíquica se desarrolla junto con la sociedad. Pues es en las mentes individuales donde ocurren los procesos de formación de las representaciones sociales, si bien dichos procesos son causados por la colectividad.

Ciertamente, Durkheim señala que la conciencia colectiva existe de manera particular en cada mente individual, pues si bien las representaciones colectivas son elaboradas colectivamente, éstas son matizadas por cada individuo, son individualizadas. De manera concreta sólo existen así, "deformadas". Pero ya el hablar de deformación supone su existencia tal cual. En otras palabras: sólo puede deformarse lo que no está deformado, sólo puede individualizarse lo universal. Este universal, dice

Durkheim, no tiene una existencia independiente como la del topos uranus platónico, y sin embargo se le asemeja. Una tarea de la sociología es, mediante un proceso analítico, reconstruirla conceptualmente en su pureza, tal como existe no en el individuo, sino en el colectivo, y, más aún, no sólo como existe efectivamente, sino también en cuanto ideal.

Por ello Durkheim señala que "no es posible caracterizar los fenómenos sociológicos por su generalidad" [RMS: 33], esto es por su presencia en cada individuo, sino que se les debe tomar en su existencia autónoma en la colectividad independientemente de su encarnación individual, que en este sentido, es derivada. Los hechos sociales en sentido estricto tienen una existencia autónoma de su encarnación individual, pues su substrato no es el individuo, sino el grupo.

En realidad -dice Durkheim- [los hechos sociales] están constituidos por las creencias, las tendencias y las prácticas del grupo consideradas colectivamente; en cuanto a las formas que revisten los estados colectivos al refractarse en los individuos, "se trata de cosas de otra especie. (RMS. 33-34)

Y agrega:

Lo que demuestra categóricamente esta dualidad de naturaleza es que estos dos órdenes de hechos [es decir, los estrictamente sociales y sus encarnaciones individuales] a menudo se muestran en estado de disociación. En efecto algunos de estos modos de actuar o de pensar adquieren, como consecuencia de la repetición, una suerte de consistencia que los precipita, por así decirlo, y los aísla de los hechos particulares que los reflejan. De este modo adquieren un cuerpo, una forma sensible que les es propia, y

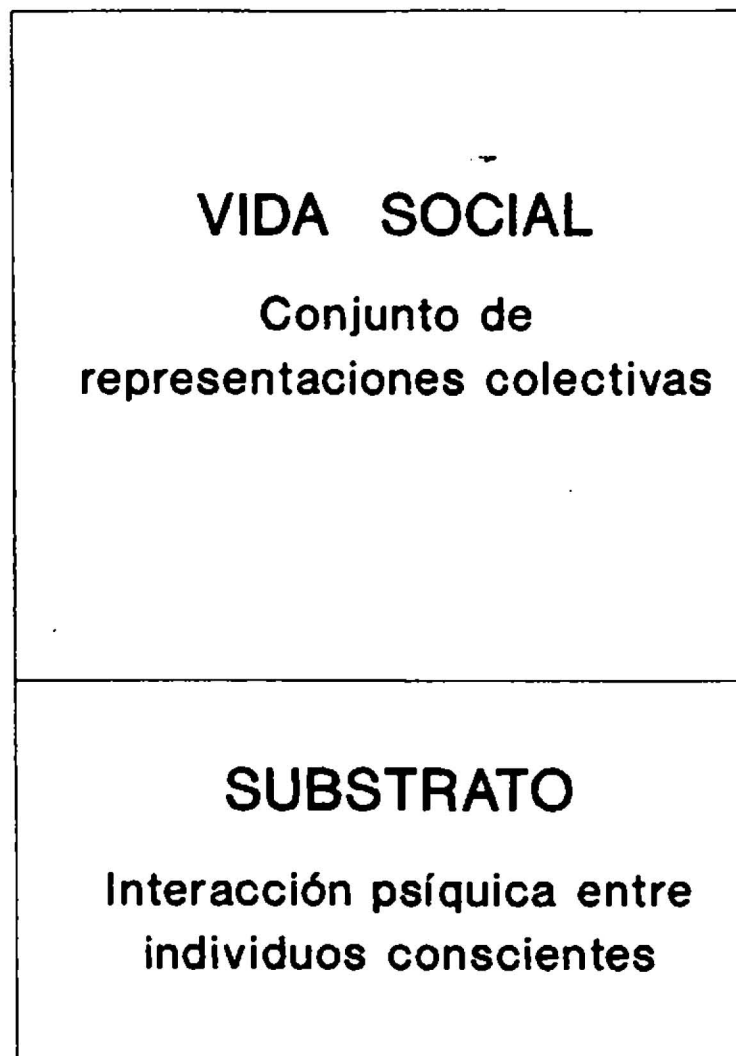


constituyen una realidad sui generis, muy distinta de los hechos individuales que la manifiestan. Este es el origen y la naturaleza de las reglas jurídicas y morales, de los aforismos y los dichos populares, de los artículos de fé en los que las sectas religiosas o políticas condensan sus creencias, de los códigos del gusto que elaboran las escuelas literarias, etc. (RMS: 34).

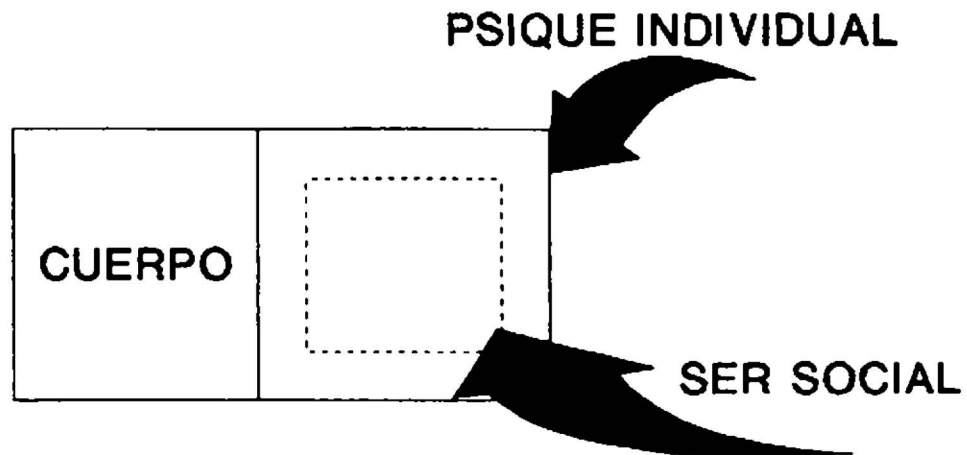
Más que individuos, entendidos como cuerpo y conciencia (o cuerpo y mente), reunidos, el substrato de la vida social, de las representaciones sociales, es la reunión de conciencias individuales, de seres conscientes, de psiques. La interacción de que se trate es una interacción psíquica. Por ello, si la vida psíquica individual es espiritual, la vida social puede ser caracterizada como hiperespiritual (RMS: 9).

En resumen, la vida sui generis que se agrega al individuo cuando este vive en sociedad es una vida psíquica, compuesta de representaciones cuyo substrato es el grupo y que, en la medida en que lo penetran, hacen de él un ser social; o más precisamente: le agregan un ser social.

Pero este ser social existe en él, —en cierta medida, deformado, pues el hombre concreto es una combinación de su individualidad psíquico-orgánica, cuya base es su cuerpo, y de la colectividad. Y sin embargo, como hemos visto, para Durkheim el ser social es real y tiene una existencia autónoma. Entonces, lo que hace al ser específicamente social puede ser esbozado como sigue:



Esse vida social, el conjunto de las representaciones colectivas, es la nueva realidad, de carácter psíquico, que ha de agregarse al individuo para formar al hombre. El hombre no es para Durkheim ni el ser social en sí ni el simple individuo (o sea la entidad psíquica-orgánica, presocial), sino un combinado de ambos. Así, una primera representación esquemática del hombre --individuo biopsicológico al cual se le superpone y penetra una nueva vida psíquica, social-- es la siguiente:



**B. Entre la naturaleza y la sociedad: la concepción durkheimiana del hombre.**

Durkheim considera, pues, que la naturaleza del hombre es dual: por un lado es un ser orgánico, a semejanza de los animales; no sólo ligado o relacionado con la naturaleza, sino él mismo parte de ella; por otro lado es un ser social que trasciende a la naturaleza. Su socialidad representa así la puerta de salida del reino animal. Pero el hombre vive simultáneamente en los dos ámbitos: "El hombre [...] forma parte de un todo: físicamente es parte del universo, moralmente es parte de la sociedad" (EYS: 62). Su vida, en lugar de tener un centro único alrededor del cual girar, tiene en realidad, como la elipse, un doble foco: la naturaleza en él, es decir su cuerpo, su organismo, y su parte racional y moral, esto es su ser social. El primero de ellos constituye lo que Durkheim denomina "un individuo en

cuanto tal", es decir el componente presocial del hombre; el segundo constituye lo que se agrega a esa primera naturaleza: el ser colectivo, si bien éste se individualiza por el hecho de tener como soporte a un individuo. En resumen, para Durkheim:

el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual, que tiene sus raíces en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra por esta razón, estrechamente limitado, y un ser social, que en nosotros representa la más elevada realidad, sea en El orden intelectual o en el moral, que nos es dado conocer por medio de la observación: me refiero a la sociedad. (FEVR: 14).

Esta tesis --que circula por toda la obra durkheimiana hasta alcanzar claridad meridiana en su artículo de 1914 sobre "El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales"-- ha sido considerada como "la clave" de su sistema (Lukes, 1984: 22), como la "concepción estratégica" de su construcción teórica (Lacroix, 1984: 162), el "problema básico" de su teoría (Parsons, 1968: 388) el "leitmotiv" central de sus estudios sociológicos (Tiryakian, 1969: 20), incluso como la ocasión de comprender su personalidad (Filloux, 1970: 303). Ella supone al hombre, en cuanto sujeto, --esto es, en cuanto ser consciente y con una vida interior, enfrentado a un mundo exterior objetivo-- como el punto de confluencia de dos realidades excluyentes, y por lo tanto al hombre no sólo como parte de ambas, sino también como exterior a las dos. Pues en cuanto ente natural lo social le es exterior y en cuanto ser social la naturaleza le es extraña, incluido su propio cuerpo. Y

Durkheim considera que ésta es la situación que funda la percepción que el hombre ha tenido desde siempre de sí mismo como un ser doble. Tanto en la filosofía como en la religión, desde las sociedades primitivas hasta las modernas, el hombre se ha sentido y se ha experimentado como un ser dual. Continuidad y ruptura, porque bajo la unidad del ser se revela su heterogeneidad. El hiato es insuperable y a lo mas que se puede aspirar es a lograr un equilibrio por demás frágil, un "equilibrio inestable", como lo llama Durkheim, capaz de romperse y dar lugar a las corrientes patógenas que estudiara en El Suicidio.

Pero detengámonos un momento en esta noción del hombre como homo duplex.

Al realizar su análisis sobre la "dualidad constitucional de la naturaleza humana" (Durkheim: 1914) Durkheim señala que se ha tenido, en todo tiempo y en todas partes, un sentimiento muy vivo de dicha dualidad, el cual se expresa en la concepción del hombre como formado por dos seres heterogéneos, el cuerpo y el alma, a los que se concibe como sustancialmente diversos, independientes uno del otro, inclusive en conflicto. Mas aún, señala que, aunque asociados, cada uno pertenece a mundos diferentes: el cuerpo, al mundo material tal y como lo percibimos a través de los sentidos; el alma, al mundo de las cosas sagradas (1914: 33). Dicha creencia --dice Durkheim-- no puede ser una mera ilusión ni estar basada en el error o la mentira,

pues en tal caso no podría haber perdurado (Ibid.: 34; FEVE: 2). Además, "para que en todas las civilizaciones que conocemos el hombre se sienta doble, es necesario que haya en él algo que haya dado vida a ese sentimiento" (Loc. cit.)

La universalidad de esta oposición al seno de la vida interior del hombre confirma la fórmula de homo duplex. La distinción entre el alma y el cuerpo no hace sino expresar simbólicamente la doble naturaleza humana: social por un lado y biopsicológica por otro. Para Durkheim el hombre se halla, pues, habitado por dos seres: uno está enraizado en el cuerpo y mediante él se vincula con el mundo físico, sensible; otro representa a la sociedad en él; uno es considerado profano, sagrado el otro. El primero "se representa por completo en relación consigo, desde su punto de vista, y en todo lo que hace no tiene ningún otro objeto más que a sí mismo". El segundo, por el contrario, "conoce las cosas sub specie aeternitatis, como si participase de un pensamiento distinto del nuestro y, al mismo tiempo, en sus actos, tiende a realizar unos fines que lo superan". (Ibid:40)

Se atribuye, dice Durkheim, diferente valor a nuestras funciones psíquicas; se colocan en orden jerárquico, y las que más dependen del cuerpo ocupan el lugar más bajo, en tanto que las que se consideran dependientes del alma (la razón y la moral) ocupan los más altos lugares (Ibid: 47).

Esta doble composición del hombre supone en él la fusión de naturaleza y sociedad. En cuanto ser natural, empírico-sensible, no es un ser social, y sólo se distingue cuantitativamente del animal; empero, en cuanto ser social --y por tanto moral y racional-- el hombre se distingue radicalmente de aquél. Pero él es la fusión de esas dos naturalezas heterogéneas cuyo origen es divergente y que en realidad se viven como dos realidades diferentes que orientan en sentidos diversos la conducta y el pensamiento. Por ello, dice Durkheim, la vida interior del hombre se mueve alrededor del organismo y la sociedad como polos en torno a los cuales gira.

Lejos de ser una cosa simple --dice--, nuestra vida interior tiene una especie de doble centro de gravedad. Esta por una parte nuestra individualidad y, más concretamente, nuestro cuerpo que le sirve de base; y por otra, todo aquello que en nosotros expresa algo distinto de nosotros mismos. (*Ibid*: 40)

No hay, pues, un centro, sino dos polos mutuamente excluyentes que, sin embargo, son inescindibles y siempre presentes en la vida del hombre. El hombre está compuesto en consecuencia de un ser sensible y un ser social. El primero depende, dice Durkheim, de nuestras sensaciones y de nuestros estados cenestésicos, es decir de la sensación general de existencia del propio cuerpo. El segundo es un producto de la sociedad. En cierta forma se trata sólo de una distinción analítica, pues en realidad el yo, esto es la instancia psíquica que se experimenta a sí misma como sujeto autónomo y enfrentada a algo que le es exterior, está

influida por ambos polos en su conducta. Pero, por otro lado, en cuanto que se trata de polos que actúan simultáneamente y se expresan como tendencias en cada acto y en cada pensamiento del yo, tendencias que van en sentido contrario, se trata de una distinción adecuada al objeto.

### C. Sobre algunas categorías de la teoría durkheimiana de la subjetividad humana.

Hasta ahora hemos usado algunas categorías básicas para comprender la concepción durkheimiana del sujeto. Sin embargo no la hemos explicitado, y hacerlo se hace ya imprescindible. Estas categorías son las de individualidad y personalidad [1], las de yo individual y yo social [2] y finalmente la de Hombre [3].

#### [1] Individualidad y Personalidad.

La tesis durkheimiana acerca de la doble naturaleza humana implica que el hombre es un compuesto de dos seres diferentes e incluso contradictorios, pero inescindibles. El primero será entendido analíticamente como un ente de naturaleza psicofisiológica y carácter presocial cuya base es el cuerpo humano. El segundo, por lo contrario, será concebido como el ser específicamente social del hombre. A partir de estos componentes Durkheim distinguirá entre individualidad y la personalidad:

Aun cuando muchas veces se tome uno de estos términos por el otro, es importante distinguirlos cuidadosamente. La personalidad está constituida por elementos supraindividuales (1914: 40-41, nota).



Esta es, en cuanto a los términos, una distinción tardía. Retrospectivamente, ambos conceptos se confunden: a veces subsumiendo uno en el otro, a veces utilizándolos de manera indistinta. Así, mientras en la más importante de sus obras tempranas, La división del trabajo social (1893), la personalidad es considerada o bien sinónimo de la individualidad que resulta de la división del trabajo o bien como desenvolviéndose con ella (DTS: 422), en Las formas elementales de la vida religiosa (1912), su última gran obra, Durkheim señalará que si bien la noción de persona supone un factor individualizador, su componente esencial no es éste, sino el factor colectivo, común (FEVR: 254). Sin embargo, a pesar de la evolución de sus concepciones, hay algo que permanece: la distinción entre el ser natural, presocial, del hombre, es decir su individualidad, y su ser propiamente social, es decir su personalidad.

Tendencialmente, Durkheim planteará que el ser social del hombre sólo puede serlo en la medida en que es un reflejo —si bien individualizado— de la sociedad, del alma colectiva. Dicha individualización será posible gracias al cuerpo, pues en cuanto cada uno es fisiológicamente distinto y cada uno ocupa un espacio y vive en un tiempo particular, reflejará —más exactamente: refractará— de diversa manera a la sociedad:

Dado que los cuerpos son distintos entre sí, dado que ocupan puentes diferentes en el tiempo y el espacio, cada uno constituye un medio especial en el que las

representaciones colectivas acaban por refractarse y colocarse de manera diferente. (FEVR: 252)

El resultado de este proceso de refracción será el "alma" o personalidad, cuya constitución asemeja a la de una "mónada": es un reflejo de la sociedad, pero un reflejo individualizado por el organismo.

Todas las mónadas, en efecto, son conciencias expresivas de un sólo e idéntico objeto, el mundo; y como el mundo no es más que un sistema de representaciones, cada conciencia particular no es, en suma, sino un reflejo de la conciencia universal. Sólo que cada uno lo traduce desde su punto de vista y a su manera. [...] La resultante es que, si bien todas las conciencias ligadas a tales cuerpos contemplan un mismo mundo, a saber, el mundo de las ideas y sentimientos que unifican moralmente al grupo, no lo ven todas desde un mismo ángulo; cada una lo traduce a su manera. (Ibid.: 252-253)

Pero la distinción entre individualidad y personalidad es analítica. En realidad, Durkheim reconoce que el ser individual y el ser social del hombre están como fusionados; sólo destaca, por abstracción, una dimensión asocial del hombre cuyo substrato es su constitución biopsíquica, y que se distingue de su ser específicamente social.

No admitimos --aclara-- que haya un punto preciso donde acabe la individualidad y donde empiece el reino de lo social [...]. Se pasa así, sin solución de continuidad, de un orden de hechos a otro; pero esto no es razón para no distinguirlos. (ES: 427)

Porque lo social penetra a las conciencias individuales, se interioriza en ellas y se hace un componente del hombre, pero esto no impide a Durkheim hablar de la exterioridad de lo social respecto al ser individual. Le es exterior en aquello que depende exclusivamente de los

estados psíquicos individuales, es decir de aquellos estados que no resultan de la interacción entre individuos en su asociación, sino solo de su relación con el mundo físico.

Asociadas a estas categorías se hallan las de individuo y persona. Ellas denotan las mismas entidades que las anteriores, pero tomando en cuenta la existencia de un yo. Individuo designa a un ser que es un yo, lo mismo que persona. La diferencia es que el primero es presocial mientras que el segundo es social. Esta distinción la abordamos en el siguiente apartado. Pero antes, es necesario distinguir las diferentes acepciones que tiene el primero de estos conceptos.

"Individuo" tiene, pues, múltiples sentidos en Durkheim:

1.- El primero de ellos es el de miembro singular de un grupo. Por ello Durkheim habla de "individuos" incluso cuando se refiere a sociedades donde, empero, no hay más que procesos de socialización primaria, y por tanto no hay individuos en sentido estricto (es decir, hombres que se ven a sí mismos como no orgánicamente ligados a la comunidad, al grupo).

2.- Pero Durkheim también habla de individuo en un sentido semejante que hemos señalado más arriba para individualidad: como la dimensión pre-social o a social del hombre, esto es: como unidad psicofisiológica. Durkheim da

este sentido al término cuando habla del "individuo en cuanto puro individuo" (ES: 194, y nota 23)

3.- En contraste con "el individuo en cuanto puro individuo", Durkheim distingue al individuo como portador o representante de fuerzas colectivas: "Un funcionario o un hombre popular, aparte de las fuerzas individuales que tienen por el nacimiento, encarnan fuerzas sociales que se deben a los sentimientos colectivos de que son objeto [...] Pero tienen esta influencia solo en cuanto son otra cosa que individuos." (ES: 194)<sup>10</sup>

4.- En oposición al sentido 1, Durkheim entenderá por "individuo" al ser moral independiente, autónomo, producto de la evolución social. Individuo es aquí un tipo especial de hombre: el tipo de las sociedades modernas. Pero aquí hay que distinguir dos cosas: El tipo medio, o normal, en cuanto construcción conceptual (EMS: 75-76), y el tipo ideal, es decir el modelo de hombre que en las sociedades modernas es entendido como una entidad sagrada a la que se rinde culto y a la cual se tiende. (1898, passim).

## [2] Yo individual y yo social

La vida social es el producto de individuos conscientes, esto es de "yos". Por ende, el yo antecede a la sociedad. Pero Durkheim hace planteamientos contradictorios acerca de la relación conciencia/yo. En ocasiones considera que la

10V. también: EM: 36-37 y FEVR: 200.

primera implica inmediatamente al segundo: "Desde que hay una conciencia existe un sujeto que se piensa como algo distinto a lo que no es él mismo. Un sujeto que dice 'yo'." (EN: 239). Pero también hay ocasiones en que señala otras mediaciones: "Se sabe que el yo es la resultante de una multitud de conciencias sin yo; que cada una de estas conciencias elementales es, a su vez, el producto de unidades vitales sin conciencia, del mismo modo que cada unidad vital es ella misma debida a una asociación de partículas inanimadas." (ES: 456). Aquí, la relación conciencia/yo no es tan inmediata como en la cita anterior. Pero, de cualquier modo, permanece la idea de que la conciencia y el yo son anteriores a la sociedad y por lo tanto son entidades psíquicas presociales, pero asimismo condiciones de posibilidad de la vida social. En efecto, para Durkheim el yo se define respecto a lo que él no es, a lo que le es exterior; esto solo puede hacerlo en la medida en que se representa eso que está fuera de él, pero al representarlo se lo apropia, lo hace parte suya. Por ende, el yo no puede ser puro yo. Durkheim destaca esta peculiaridad contradictoria:

El yo no puede ser completamente distinto de sí, pues en ese caso se desvanecería por completo. [...] Pero por otra parte el yo no puede ser enteramente y exclusivamente yo, porque entonces quedaría vacío de todo contenido [...]. Si para pensar es necesario ser, también es necesario tener cosas en qué pensar [...]. No podemos vivir sin representarnos el mundo que nos rodea, los objetos de todo tipo que lo pueblan. Pero por el mero hecho de que nos los representamos, ellos entran en nosotros, haciéndose de esta forma una parte de nosotros mismos. (1914: 42)

Pero, ¿a qué yo está haciendo referencia Durkheim? El yo, como él mismo señala, no sólo supone actividad consciente, sino también una identidad, una distinción respecto a lo que no es él. Pero esta identidad asimismo proviene, en parte, de la sociedad, pues el individuo también se identifica como miembro de un grupo. En realidad, aunque Durkheim no siempre es claro en este punto, concibe la existencia de dos "yos": uno individual, presocial, relacionado con el cuerpo, y otro social. En El Suicidio, por ejemplo, señala que el suicidio egoísta resulta "de una afirmación excesiva del yo individual frente al yo social". Esta distinción nos recuerda la que hiciera el psicoanálisis lacaniano entre el yo imaginario (JE), asociado a la imagen del cuerpo, y el yo simbólico (MOI), efecto del lenguaje. A Durkheim sólo le habrá de interesar el proceso de constitución del segundo, pues considera que el primero es una condición de la sociedad y así entendido pertenece, más bien, a la prehistoria del sujeto humano. Pero si bien no le interesa su proceso de constitución sí considera que, en cuanto siempre presente ya que efecto del cuerpo, la dialéctica que establece con el yo social es un tema fundamental de la sociología.

La génesis del yo-individual queda, pues, al margen del campo sociológico. No así la del yo-social. Este es una parte de la personalidad, del alma, y ésta a su vez es un reflejo de la sociedad en cuanto sujeto. La sociedad es un

sujeto, es un ser consciente que posee una identidad. Y es precisamente este hecho el que posibilita la existencia del yo-social. El grupo es para Durkheim un ser consciente, aunque sólo pueda existir en las conciencias individuales. Si lo que caracteriza como sujeto al hombre es su conciencia y su identidad, esto es el ser (o tener) un yo, la sociedad es también un sujeto, pues reúne ambos atributos. Ciertamente, la vida psíquica de uno y de otro no se reduce a la conciencia. Pero el primer dato para determinar la presencia de un sujeto es precisamente éste, o sea la posibilidad de decirse yo, esto es de identificarse. Conciencia e identidad son pues atributos de la sociedad. Pero entonces no cualquier masa de individuos constituye una sociedad. Ciertamente, la pura reunión de individuos da lugar a efectos psíquicos y produce representaciones de un tipo diverso a las meramente individuales. Pero el grupo sólo se constituye como tal cuando adquiere conciencia de sí mismo (y ya hemos visto que la primera identificación colectiva tiene un carácter religioso):

Una sociedad --señala Durkheim-- no está constituida tan solo por la masa de individuos que la componen [...], sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma. (FEVR: 394; el subrayado es nuestro)

Pero esta idea no es una simple fluorescencia que se agota en sí misma, ni tampoco un reflejo cuya verdad habría de ser buscada en otra parte. La sociedad ideal --dice Durkheim-- es parte de la sociedad real, es también real a

su manera, es un componente constitutivo de la sociedad (FEVR: 393 s).

Fues bien, esta idea que de sí misma tiene la sociedad se refleja en los individuos que la componen bajo la forma de un yo-ideal, de una idea de sí mismos que da lugar a una nueva identidad distinta de su identidad meramente individual. Es ella la que hace que un individuo sea más que un puro individuo; por ejemplo que sea también miembro de una sociedad nacional (v.ej. un portugués), o un europeo, o incluso un ser humano (en cuanto parte de esa sociedad en formación que es la humanidad). Esta nueva identidad puede reflejarse en el nombre, o también en una determinada marca sobre el cuerpo, por ejemplo un tatuaje o una incisión.<sup>11</sup> Ella se expresa mediante un objeto material, pero es ideal.

Efectivamente, para Durkheim la identidad social se juega en el plano del imaginario colectivo. A diferencia del funcionalismo --y de su propia posición en su obra sobre La

<sup>11</sup> La necesidad que tiene el grupo de identificarse mediante símbolos, y en particular mediante un nombre o un distintivo material, fue analizada por Durkheim en FEVR, Libro II, cap. I: "El tótem como nombre y como emblema", pp. 94-117.

Sobre el tatuaje, Durkheim señala que éste "aparece con una especie de automatismo en determinadas condiciones. Cuando los hombres de una cultura inferior se asocian en una vida común, se sienten arrastrados, como por una tendencia instintiva, a pintarse o grabarse sobre el cuerpo imágenes recordatorias de esa existencia común. [...] Lombroso nos informa de un caso curioso de tatuaje espontáneo: veinte adolescentes de un colegio italiano, a punto de separarse, se hicieron tatuar con representaciones figurativas que, en distintas formas, rememoraban los años que acaban de pasar juntos. Se ha observado una práctica idéntica entre los soldados de un mismo cuartel; entre los marinos de un mismo barco, entre los prisioneros retenidos en una misma cárcel. Se comprende, en efecto, que, sobre todo allí donde la técnica es todavía rudimentaria, el tatuaje constituya el medio más directo y expresivo por el que se pueda afirmar la comunidad de las conciencias. La mejor manera de atestiguar, cara a sí mismo y cara al otro, que se forma parte de un mismo grupo, es inscribirse sobre el cuerpo una señal distintiva". (FEVR: 217-218)



división del trabajo social<sup>12</sup> -- para Durkheim el yo social no resulta del rol que el individuo ocupe, ni de su lugar en la división del trabajo. Estos serán considerados --sobre todo en su obra tardía-- como momentos secundarios. El factor más importante será el proceso de constitución de la sociedad como sujeto, que supone una conciencia colectiva que encarnará diferenciadamente en cada individuo (aquí si en función de las diferencias corporales y del lugar ocupado por cada uno). El individuo adquirirá una identidad colectiva como miembro del grupo pero individualizada (FEVR: 252 ss). Pero obsérvese que para Durkheim el yo-social es colectivo, es la sociedad identificándose a sí misma, y su individualización se debe a la preexistencia de un yo individual anterior a ella. Es éste, pues, la matriz sobre la cual se superpone aquél.

Pero su identidad social no se reduce a su identidad colectiva, común. Como ya dijimos, la sociedad es un sujeto. Pero no es homogéneo, sino que se diferencia; una parte gobierna, otra es gobernada; se especializa; las

Finalmente, sobre las ceremonias de iniciación, que Durkheim interpreta como la aceptación simbólica de un individuo como miembro de una sociedad, como una especie de re-nacimiento, tienen como uno de sus elementos más notables alguno de estos tipos de marca (FEVR: 286-295).

12 Todavía en esta obra, Durkheim consideraba que la identidad social del individuo era radicalmente diferente en las sociedades antiguas y en las sociedades modernas. En las primeras, esta identidad sería colectiva; esto es, por lo que los miembros del grupo compartían, fundamentalmente sentimientos y creencias religiosas. En las segundas, por el contrario, la identidad social sería resultado de la cooperación: en tanto que el individuo cumple alguna función útil, esto es cooperen con el resto en la tarea común y sienta la necesidad de esta cooperación se sentirá parte del grupo. Ciertamente ambas se complementan. Pero también es cierto que aquélla se va estrechando. En fin, que en las sociedades modernas la identidad sería sobre todo una identidad de rol. Sin embargo, Durkheim cambiará este planteamiento hasta señalar que la identidad social, en cualquier sociedad, es sobre todo ideal y colectiva, y el momento funcional pasa a un segundo término. El momento determinante en la identidad del individuo se jugará en el imaginario colectivo y no el plano funcional.

generaciones adultas se convierten en portadoras de las tradiciones y de las normas y conocimientos, etc. Cada individuo ocupa diferentes lugares en sus relaciones sociales y sigue un comportamiento prefigurado. Y cada uno de estos lugares matiza su identidad, su yo.

Quando cumpro mi tarefa de hermano, de esposo o de ciudadano, quando respondo a los compromisos contraídos, me atengo a deberes definidos, fuera de mi y de mis actos, en el derecho y las costumbres. Y aunque concuerden con mis sentimientos y pese a que percibo interiormente su realidad, esta no deja de ser objetiva, pues yo no la he creado. (RMS: 29)

Lo que Durkheim no toma suficientemente en cuenta es que el reconocimiento que el hace del individuo como capaz de representarse a sí mismo y por ende de ser un yo antes de la vida social supone ya una diferencia radical con el animal, y por tanto habría debido revisar --y por lo menos matizar-- su idea de la asociación como causa determinante y suficiente de la superación de la naturaleza por el hombre. Durkheim considera, por un lado, que

el hombre no es mas, desde el punto de vista físico, que un sistema de células; desde un punto de vista mental, que un sistema de representaciones: bajo la una o la otra perspectiva no difiere más que en grados del animal. (FEVR: 213)

Pero, por otro lado, como hemos visto, Durkheim reconoce que hay una cualidad que posee el hombre en su naturaleza presocial que, a diferencia del resto de la naturaleza, lo pone en el umbral de la vida social y gracias a la cual es capaz de convertirse en ser social, pues el hecho de ser un yo ya en cuanto individuo es la condición

de su identidad social al ser la matriz sobre la cual se levanta esta. Dicha cualidad le permite al hombre no solo servir de soporte exterior a las representaciones colectivas, como lo pueden hacer el animal o un objeto cualquiera, por ejemplo aquellas que sirven de tótem al clan, sino que además se las asimila, las interioriza, permite que lo penetren: la sociedad, señala Durkheim, penetra las conciencias individuales, las forma como conciencias sociales. El hombre se constituye así no solo objetiva, sino también subjetivamente como ser social; vale decir: no sólo de forma exterior, sino también interiormente. Se identifica con el ser que le da la sociedad.

### [3] El Hombre.

"Hombre" es para Durkheim una categoría social, una "noción-madre", un marco de inteligibilidad que preside a nuestra interpretación de la realidad como también lo son nuestra idea del mundo físico o de la vida (FAUCONNET: 39). Pero no es una idea innata al espíritu humano, sino un producto de la sociedad. Tiene por ende un carácter social e histórico:

Cada nación se hace del hombre una concepción que le es, en parte, personal, dado que refleja sus necesidades, su mentalidad especial, su pasado histórico, etc. (Durkheim, 1904)

Esta noción implica pues una forma específica de concebir al hombre. Pero ella no es un reflejo del hombre real. Tampoco es una concepción que no tenga nada que ver

con éste. Es más bien un modelo o ideal que la sociedad se hace de lo que debe ser el hombre. Es una concepción que se considera dada en la realidad. Pero el hombre, más allá de ciertas cualidades, por lo demás sumamente maleables, no es un ser predeterminado anatómicamente. Dicha concepción es una invención de la sociedad; ciertamente no es arbitraria, pues responde a sus necesidades y a su historia, pero no corresponde a ninguna "naturaleza humana", sino a un imperativo social:

Cada sociedad se forma un cierto ideal del hombre, de lo que éste debe ser, tanto desde el punto de vista intelectual como físico y moral. (E. V. S.: 69. Subrayado nuestro)

La sociedad determina lo que el hombre deber ser mediante su conceptualización. Pero también lo lleva a realidad, lo realiza, principalmente a través de la educación. Así, ni la noción-ideal que la sociedad se hace del hombre es innata, ni el hombre que cada sociedad produce de acuerdo con dicha noción es algo natural. Ambos son productos sociales, y específicos de cada sociedad.

El carácter histórico de la categoría de hombre se demuestra en su variabilidad. Cada sociedad se ha hecho una idea del hombre que solo en sus condiciones podía haber germinado:

Si los antiguos romanos no tenían la concepción amplia de la humanidad que nosotros tenemos actualmente, no es a consecuencia de un error debido a la limitación de su inteligencia; es que tales ideas eran incompatibles con la naturaleza de la ciudad romana. No podía darse nuestro cosmopolitismo, lo mismo que una planta no

puede germinar en un suelo incapaz de sostenerla, y tendría que ser para ella un principio mortal. A la inversa, si después ha hecho su aparición [...] es que se han producido cambios en la estructura de las sociedades que han hecho necesaria esa variación en las costumbres. (DTS: 42).

Igualmente, este carácter histórico de la noción de hombre se refleja en el principal mecanismo que la sociedad tiene para realizarlo: la educación.

La educación ha variado infinitamente según los tiempos y según los países [...] En Atenas pretendíase formar espíritus delicados, discretos, sutiles, enamorados de la medida y de la armonía, aptos para saborear lo bello y los goces de la pura especulación; en Roma se pretendía, antes que nada, que los niños se hicieran hombres de acción, apasionados por la gloria militar, indiferentes a lo que concierne a las letras y a las artes. En la Edad Media la educación era, ante todo, cristiana; en el Renacimiento toma un carácter más laico y más literario; hoy en día la ciencia tiende a tomar el lugar que antiguamente tenía el arte en la educación [...] En las ciudades griegas y latinas, la educación preparaba al individuo para subornarse ciegamente a la colectividad, para llegar a ser la cosa de la sociedad. Hoy día trata de hacer de él una personalidad autónoma. (E y S: 59,60)

"En roma y en Grecia --dice Durkheim--, la educación tenía por único objeto hacer griegos y romanos" (E y S 142), pues cuando el griego (o el romano) piensa al hombre, lo piensa como griego (o como romano), y el papel de la educación es realizar el ideal de hombre que cada sociedad se hace, ideal que es una elaboración de ella misma y no un producto de la naturaleza:

El hombre que la educación debe realizar en nosotros, no es el hombre tal como la naturaleza lo ha hecho, sino tal como la sociedad quiere que él sea; y esta le quiere tal como lo reclama su economía interior. Prueba esto la manera como ha variado nuestro concepto del hombre según las sociedades. Porque también los antiguos creían hacer de sus niños hombres. lo mismo

que nosotros. Si se negaban a ver a un semejante en el extranjero, era precisamente porque, a sus ojos, la educación de la ciudad era la única que podía hacer seres verdaderos y propiamente humanos. Solo que concebían la humanidad a su manera, que no es ya la nuestra. (E y S: 146)

¿Cuál es la base de este ideal? ¿qué determina que la sociedad elija este o aquel ideal del hombre, que lo entienda de una manera y no de otra? En general, Durkheim señala que la educación busca realizar al hombre tal como la sociedad lo quiere. "y lo quiere tal como su economía interna lo reclama", esto es su organización y sus necesidades, que se remiten a su vez a estados de opinión. De modo tal que

todo cambio de alguna importancia en la organización de una sociedad tiene como repercusión un cambio igualmente importante en la idea que el hombre se forma de sí mismo (loc. cit.).

A lo más, Durkheim subraya lo que ha dicho en otros lados: la sociedad deviene cada vez más racional y lógica, por ende sus representaciones e ideales son cada vez más universales. La tendencia general apunta a un tipo de hombre cuya especificidad es ser cada vez menos rico en caracteres, que no destaca sino "su cualidad de hombre en general" (Ibid.: 144), pero inclusive a este modelo ideal se puede aproximar por muchos caminos, pero siempre sin alcanzarlo. De cualquier modo, lo que se debe destacar aquí es que para Durkheim el hombre no existe. Existen hombres concretos, históricamente determinados, ideados por la sociedad y creados por ella a partir de esta idea. Esto supone dos

cosas: primera, que la parte social del hombre, que emana de la idea que de él se hace la sociedad, pueda presentar un sinnúmero de variaciones; segunda, que su naturaleza presocial es sumamente maleable. Ciertamente esta última impone límites, pero aun así es posible llegar a concebir al hombre "no como un sistema de elementos definidos y numerables, sino como una fuerza infinitamente flexible y proteiforme, capaz de tomar los más diversos aspectos" (LEFF: 406)

La sociedad hace al hombre sobre la base de una idea que luego encarna en cada individuo. El hombre, el sujeto humano, no nace tal; existe antes como idea, como representación colectiva; representación que la educación se encarga de realizar. Pero entonces, antes de que el ideal del hombre sea un "reflejo" del hombre "real", éste es una especie de efecto de aquél; la idea de sí mismo --que es de origen social-- le precede, se le adelanta.<sup>13</sup> La sociedad --concluye Durkheim-- es "la que nos traza el retrato del hombre que debemos ser".

---

<sup>13</sup> En general, el reino social se caracteriza según Durkheim por el papel fundante de la idea (claro, en el sentido de ideación colectiva): "Hay un dominio de la naturaleza en el que las tesis del idealismo se aplican casi literalmente: es el dominio social. En él, la idea es constructora mucho más que en cualquier otro." (FEVR: 214)

## CAPITULO III

## LA ESTRUCTURA DEL SER SOCIAL

## A. Lo social: sensibilidad, pensamiento y acción.

Ahora bien, para Durkheim los fenómenos sociales no se constituyen como algo homogéneo e indiferenciado, sino que se distinguen en formas de sentir, pensar y actuar. Así lo apunta recurrentemente a lo largo de su obra. En las Reglas del Metodo Sociológico, por ejemplo, señala que los hechos sociales son "modos de actuar, sentir y pensar" que se originan en la colectividad y se imponen coercitivamente al individuo" (RMS: 29 ss), y de la educación dice que debe ser entendida como el esfuerzo permanente por imponer a los niños "modos de ver, sentir y actuar a los que no habrían llegado espontáneamente" (loc. cit.). Es, pues, bajo estas formas que lo social se superpone al ser individual del hombre. En cuanto que el enganche entre individuo y sociedad es psíquico esto es comprensible, pues cada uno de estos aspectos corresponde a alguna forma de la actividad psíquica del individuo. Pero aparte de cierta correspondencia hay una heterogeneidad radical: "la sociedad es un ser psíquico que tiene su forma especial de sentir, pensar y actuar, diferente a la de los individuos que la componen. (EM: 77; subrayado nuestro). La tesis de Durkheim es que el ser individual del hombre siente, piensa y actúa de manera diversa a como lo hace su ser social. Mientras que el individuo se relaciona cognitivamente con el mundo a través



de sensaciones, el ser social lo hace mediante conceptos y categorías. En tanto que el primero se comporta guiado por sus tendencias sensibles, el segundo lo hace guiado por normas. La sociedad siente, piensa y actúa de modo diferente a como lo hace el individuo. En este capítulo abordaremos la estructura del ser social en su forma pura, es decir haciendo abstracción de las modalidades que adquiere al encarnar en un individuo. La sociedad es un ser que siente, piensa y actúa. Por ende su estructura se compone de sensibilidad, intelecto y acción.

#### [1] La vida de la sensibilidad colectiva: la religión

El individuo sólo percibe el mundo físico, empírico. Su organismo, a través de los sentidos, es capaz de reconocer la existencia material de las cosas. Percibe sonidos, sabores, colores, texturas, etc. Empero, cuando se halla reunido, sobre todo en las grandes reuniones de masas, en las explosiones colectivas o en los rituales, es capaz de percibir la existencia de otro tipo de realidad, no material, sino ideal; de fuerzas con igual grado de realidad que las fuerzas físicas, pero de otro tipo. Se trata de fuerzas cuya fuente es la colectividad. Implican, al igual que las sensaciones, afectos psíquicos que obligan al hombre a reconocer su existencia, pero no se dejan ver, oír o tocar. Ciertamente se les puede asociar con objetos físicos que las representen simbólicamente, pero no dependen de ellos. La colectividad, y el hombre al estar inmerso en

ella, siente de una manera especial: siente de una manera religiosa. Efectivamente, para Durkheim la sensibilidad colectiva es religiosidad. Así como el individuo articula sus sensaciones y las reproduce representándose un mundo físico, así la sociedad al articular sus sensaciones las reproduce como un mundo ideal, al que considera sagrado:

- El hecho religioso es para la vida representativa de la sociedad lo que la sensación es para la vida individual. Al igual que nosotros sentimos las cosas bajo forma de colores, etc., la sociedad se representa su vida y la de los objetos con los que entra en relación bajo la forma de cosas sagradas. Ella los colorea de religiosidad.

La Religión es la forma originaria de la vida social, pues sus representaciones expresan las impresiones primarias que la colectividad produce en el individuo. Expresan, pues, un nuevo tipo de vida que es la vida social. En ella se encuentran, en germen, todos los elementos cuya consecuente elaboración los hará desplegarse paulatinamente como esferas de civilización, distinguiéndose poco a poco de ese fondo común de representaciones que es todavía demasiado confuso. Durkheim, empero, distingue dos aspectos de la vida religiosa que constituyen su contenido esencial y, de hecho, el contenido esencial de toda la vida social: se trata de su aspecto cognitivo y de su aspecto moral. En cuanto que ambos surcan toda la vida social se trata aquí de un corte vertical. Pero Durkheim también hará una disección en sentido horizontal que le permitirá identificar niveles, que

se identifican con las fases del proceso ontogenético de la socialidad.

## [2] Los dos planos de la vida social: razón y moralidad.

La distinción de los planos moral y cognitivo la realiza Durkheim al seno mismo de ese germen de la vida social que es la religión, al distinguir su aspecto práctico del cosmológico:

Las fiestas, los ritos, en una palabra, el culto, no constituye el todo de la religión. Esta no es tan sólo un sistema de prácticas; es también un sistema de ideas cuyo propósito es expresar el mundo; hemos visto que incluso las más humildes tienen su cosmología. Con independencia de la relación que pueda existir entre estos dos elementos de la vida religiosa, lo cierto es que no dejan de ser diferentes. El uno está volcado del lado de la acción que él mismo solicita y regula; el otro, del lado del pensamiento que él enriquece y organiza. (FEVF: 393)

Esto implica que, si bien la religión es la manera en que se presenta la sensibilidad colectiva, en ella pueden distinguirse también, aunque en germen, las formas que tiene la sociedad de pensar y de actuar, formas que difieren de aquellas propias del individuo. ¿Cuál es el sentido y el carácter de estas? El individuo es capaz, por sus solas fuerzas, de hacerse una representación de las cosas de su entorno, incluso de elaborar, a partir de sus sensaciones, nociones generales como son las percepciones y las imágenes, gracias a su capacidad de abstracción. Es también capaz de orientarse para satisfacer sus necesidades fisiológicas, es decir de reproducción como tal individuo. Pero la sociedad

se relaciona con su entorno y consigo misma de una manera distinta. Ya hemos visto que la representación que se hace de las fuerzas que afectan su sensibilidad no es de objetos físicos, como lo hace el individuo, sino de objetos sagrados. Pues bien, a partir de sus representaciones religiosas (como el individuo a partir de sus sensaciones) elabora nociones más complejas (al igual que el individuo cuando elabora percepciones e imágenes): conceptos y categorías. Igualmente la sociedad es capaz de actuar para garantizar su reproducción. Pero su reproducción no es meramente material u orgánica, como en el animal o como en el individuo en cuanto tal, sino que presenta otro carácter. En cuanto que se presenta a sí misma bajo la forma de un ser sagrado (p.ej. el Tótem), su forma de reproducción es a través del culto y de rituales. Pero la regularidad de éstos requieren de dos cosas: disciplina y un ideal, que garanticen el nexo del individuo al grupo y con ello la supervivencia de este último, y ambos, como veremos más adelante, son los componentes básicos de la moral. Por tanto, la especificidad del pensamiento social (compuesto de conceptos y categorías) es la universalidad; y la de la acción social (regulada y orientada hacia un ideal), la moralidad.

En el plano del intelecto como en el de la acción nos encontramos, pues, con una oposición que replica, o expresa, la dualidad de la naturaleza humana. En el primero tenemos, por un lado, las representaciones sensibles ligadas al

organismo, que son individuales e imposibles de ser comunicadas de una conciencia a otra:

Una sensación de color o de sonido está en estrecha dependencia de mi organismo individual y yo no puedo apartarla de él. Me es imposible transferirla de mi conciencia a la conciencia de otro. Puedo perfectamente invitar al otro a que se ponga frente al mismo objeto y a que se someta a su influencia, pero la percepción que de él tenga será obra de él y será algo suyo, lo mismo que la mía me pertenece solo a mí. (Durkheim, 1914: 40)

Por el contrario, los conceptos son comunes:

Los conceptos son siempre comunes a una pluralidad de hombres. Se constituyen en virtud de unas palabras; pues bien, el vocabulario, como la gramática de una lengua, no son obra de ninguno en particular, son el producto de una elaboración colectiva y expresa la colectividad anónima que las usa. La noción de hombre o de animal no es propia mía; es, en una medida muy amplia, común a mí y a todos los hombres que pertenecen al mismo grupo al que pertenezco yo. (Ibid.: 46).

Para Durkheim, los conceptos no son simplemente producto de una abstracción que resultaría en el empobrecimiento de lo así representado, sino que son la representación de la cosa bajo su aspecto esencial. La sociedad requiere relacionarse con los objetos de su experiencia no en su aspecto más inmediato, superficial y evanescente, sino en lo que tienen de universal y permanente:

La conciencia colectiva [...] no ve las cosas más que en su aspecto esencial y permanente que ella fija en nociones comunicables. (FEVR: 404)

Los conceptos no son abstracciones (...) sino representaciones tan concretas como las que el individuo puede tener de su medio personal: corresponden a la manera en que ese ser especial que es la sociedad piensa las cosas de su propia experiencia. (Loc.cit.; subrayado nuestro)

En el plano de la acción se muestra el mismo contraste: están, por una parte, las tendencias sensibles, y, por la otra, la actividad moral. Las tendencias sensibles sólo implican a nuestra individualidad, son por eso egoístas. sólo nos ligan a nosotros mismos:

Nuestros apetitos sensibles son necesariamente egoístas; tienen por objeto nuestra individualidad y sólo a ella. Cuando satisfacemos nuestra hambre, nuestra sed, etc., sin que esté en juego ninguna otra tendencia, nos satisfacemos a nosotros mismos - y solamente a nosotros. (1914: 39)

Por el contrario, la actividad moral supone necesariamente la adhesión del hombre a algo más que no sea él así como que la acción esté regida por normas universales o universalizables:

la actividad moral se reconoce por el hecho de que las reglas de conducta a la que se conforma son susceptibles de tener un carácter universal. Por consiguiente, esa actividad persigue, por definición, unos fines impersonales. La moralidad se engendra únicamente en el desinterés, en la adhesión a una cosa distinta de nosotros mismos. (*Loc.cit.*)

Las normas morales, dice Durkheim (1906: 50 s) mandan, exigen obediencia no en virtud del resultado de la acción ni de los posibles beneficios que resulten para el agente que ejecute el mandato o respete una prohibición. Se distinguen en esto de las reglas técnicas, pues estas se siguen para alcanzar un fin útil, pero no mandan por sí mismas. Si no se las toma en cuenta implicarán consecuencias indeseables para el individuo, por ejemplo su fracaso. Tal es el caso de las reglas del mercado para el empresario o de la higiene para

el médico. Pero las normas morales ordenan actos cuyas consecuencias, en cuanto resultado del acto mismo, no son inmediatamente útiles, incluso pueden suponer --y normalmente suponen-- sacrificios. Son, pues, fuerzas, pero fuerzas diferentes a las que acostumbramos tratar en el mundo físico; y juegan un papel en la vida social semejante al que juegan las fuerzas físicas en la vida empírica-sensible al individuo.

Gracias a la autoridad que tienen las reglas morales, éstas pueden ser verdaderas fuerzas contra las cuales se estrellan nuestros deseos, nuestras necesidades, nuestros apetitos, en cuanto tienen a ser immoderados. Sin duda alguna estas fuerzas no son materiales; pero si no mueven a los cuerpos directamente, sí mueven los espíritus. Contienen en sí mismas todo lo necesario para doblegar las voluntades, reprimirlas, contenerlas, inclinarlas en tal o cual sentido. En consecuencia, puede decirse sin metáfora que son fuerzas. Cada vez que tratamos de actuar contra ellas lo sentimos, pues nos oponen una resistencia sobre la cual no es posible triunfar siempre. Cuando el hombre, sanamente constituido, trata de cometer un acto contra la moral, siente algo que lo detiene, del mismo modo que cuando trata de alzar algo demasiado pesado para sus fuerzas. (EM: 50-51)

El individuo es capaz de sentir la realidad física gracias a que su naturaleza orgánica y psíquica lo predisponen a ello. Nace pues con las predisposiciones necesarias para hacerlo. El hombre "sanamente" constituido debe sentir de igual manera la realidad moral (ideal). Sólo que los atributos requeridos para ello no le son dados en su naturaleza corporal; requieren ser creados, formados. Pero igualmente para percibir a los objetos bajo su aspecto esencial, conceptual, es decir tal y como los concibe la

sociedad, requiere desarrollar predisposiciones que no le son dadas por la naturaleza. El individuo se representa las cosas sólo bajo un aspecto sensible, ya más o ya menos general. Pero su facultad de conceptualización, de representarse las cosas de modo universal, es una adquisición de la sociedad que esta le transmite. Tanto en el plano moral como en el cognitivo, pues, se supone la existencia de esta facultad de sentir y de representarse una realidad que no es dada inmediatamente a los sentidos, que no es material, sino ideal. Según Durkheim, los elementos que las constituyen juegan un papel semejante al que desempeñan los a priori de la razón en el idealismo trascendental de Kant; pero para él, como ya dijimos, ni estas ni la razón en si nos son dados por la naturaleza, sino que son un producto social fruto de la elaboración a que son sometidas las representaciones colectivas a partir de su forma primordial, religiosa. y por ello ya se encuentran en esta, si bien todavía en un estado de confusión. La confusión en que se hallan en la conciencia religiosa y su estado claro y distinto como elementos de la razón deja entrever que Durkheim distingue niveles en la elaboración colectiva de las representaciones, tanto en el plano intelectual como en el moral. Como veremos, Durkheim distingue tres niveles: el de la conciencia colectiva (que se caracteriza por su religiosidad), el de los conceptos y normas y el de los elementos o predisposiciones elementales de la razón.



## B. Los niveles de la socialidad:

Ellos son:

[1] la conciencia colectiva

[2] los contenidos normativos y conceptuales concretos

y

[3] los "a priori" de la razón pura y de la razón práctica.

Hemos visto ya que Durkheim realiza un corte vertical distinguiendo así las dos especies privilegiadas de la vida social: la razón y la moralidad. Pero realiza también una distinción horizontal cuyo criterio será la universalidad. En el apartado anterior lo hemos entrevisto, pues lo que distingue al pensamiento y a la acción sociales, en oposición a las formas de pensar y actuar propias del individuo, es que tienen como uno de sus momentos fundamentales la universalidad o, cuando menos, su carácter potencialmente universalizable que les viene del hecho de originarse en la colectividad. Casi por definición, Durkheim considera que lo que se debe al grupo debe ser más universal que lo que se debe al individuo, pues su misma generalización entre los miembros de aquél supone tal carácter. Pero, por otro lado, cada grupo es también un individuo cuando se le compara con otro grupo. Sin embargo, el que ambos sean grupos, es decir sociedades, supone entre ellos algunos rasgos compartidos y, a fin de cuentas,

Durkheim considera que es posible pensar rasgos que se encuentren no sólo en esta o aquella sociedad, sino en cualquier sociedad, y que por ende puede considerarse que emanan de la sociedad en sí y no de cualquiera de sus particularidades.

En este sentido Durkheim distingue tres niveles de la vida social a partir de su diverso grado de universalidad:<sup>14</sup>

- [1] los objetos de culto así como las creencias que integran la conciencia colectiva, religiosa, de la sociedad; [2] las normas y los conceptos; [3] los elementos fundamentales de la razón que se hallan presentes en cualquier norma y en cualquier concepto, e incluso que hacen posibles a unos y a otros.

[1] Lo que Durkheim llamó la conciencia colectiva<sup>15</sup> es precisamente el conjunto de sentimientos y representaciones que están en todos los miembros de un grupo con una intensidad y definición particularmente altas y que les proporcionan su identidad como miembros de ese grupo; la componen, hablando en términos de los planos moral y cognitivo, las normas prohibitivas, que protegen los objetos sagrados, y las creencias en torno a ellos, su

14 Nótese que se trata de una distinción entre productos sociales, y por ende en algún grado tienen todos un cierto carácter universal.

15 La conscience collective es un término que, tal como lo definimos aquí, sólo está presente en DTS para luego desaparecer progresivamente. En dicha obra esta categoría es la parte central de la conscience social, término que también desaparecerá paulatinamente de la obra de Durkheim. Ambos serán sustituidos por el de représentations collectives. Sin embargo, aquí lo mantenemos porque el núcleo sagrado, religioso, de las representaciones colectivas, seguirá siendo una preocupación permanente, y ambos, si bien no son coincidentes juegan un papel equivalente si se compara el esquema básico de DTS con el de su obra posterior.

carácter es eminentemente religioso, y de hecho equivalen al concepto de religión tal y como lo desarrolla Durkheim en su obra sobre Las formas elementales de la vida religiosa. Respecto al resto de las representaciones colectivas, el conjunto de ellas que constituyen este núcleo se caracteriza por su carácter religioso. La colectividad no permite que los sentimientos aquí representados sean heridos, y ante cualquier profanación responde represivamente. Pero si bien el conjunto de representaciones religiosas existe en toda sociedad, ella es la que más inmediatamente depende del substrato social, y por ende de las condiciones específicas de desenvolvimiento del grupo. De ahí su carácter menos universal. Cada sociedad rinde culto a diferentes objetos y dioses, conmemora diferentes fechas. Esto es, tiene un panteón y un calendario ritual que le son específicos. El acto profanatorio --y, en términos generales, el crimen-- varía igualmente de una sociedad a otra. Porque los sentimientos que ofende encarnan en símbolos, en creencias y en prácticas que sólo a ella pertenecen.

Ciertamente, el núcleo sagrado de las representaciones colectivas es lo menos universal del conjunto de ellas. Pero ¿qué quiere decir exactamente esto? El mismo Durkheim señala que lo que la sociedad considera sagrado es lo que se encuentra en todos los miembros de un grupo. Aquí se implica ya un grado de universalidad. Pero es que precisamente lo propio de las representaciones colectivas, versus las

representaciones individuales, es la universalidad. Lo que distingue a las representaciones que conforman la conciencia colectiva es que su nexa con el grupo y con su identidad es más exclusiva. Pero lo es frente a otros grupos. Por ende, es un producto de la sociedad, pero no de la sociedad en sí, no de la sociedad en general, sino de una sociedad en particular.

[2] El segundo nivel es más universal. De hecho está compuesto de normas y conceptos que, si bien no son universales, son al menos universalizables. En el plano moral su contenido son los diferentes deberes y valores que cada sociedad impone al individuo, las peculiares formas de su adhesión al grupo, los ideales que le inculca. En el plano cognitivo sus componentes son los conceptos. Como ya hemos visto, estos no son en sí universales, pero son factibles de ser universalizados, pues pueden ser comunicados. Mas aún, pueden comunicarse no solo a otro individuo de la misma sociedad, sino inclusive al de otras sociedades y de otras épocas. A diferencia de los sentimientos que están en la base de la conciencia colectiva y que sólo pueden ser experimentados por los miembros del grupo que los ha generado, los conceptos pueden ser comunicados, incluidos los conceptos formados a partir de esos sentimientos. Pero a diferencia de los "elementos de la razón", que veremos en el siguiente punto, no son

universales, esto es no dan la impresión de estar como "a priori" en las conciencias individuales.

[C] Por último está el nivel de lo que podríamos llamar los "elementos fundamentales" y que equivalen a lo que Kant llamó las categorías a priori de la razón pura, con la salvedad de que Durkheim los considera, primero, como un producto social y, segundo, no circunscritas sólo al plano cognitivo, sino también presentes en el plano moral o de la razón práctica. Son ellos los que dan forma a los contenidos concretos del conocimiento y la moralidad, y, más aún, los que los hacen posibles.

En el plano cognitivo, dichos elementos o aptitudes fundamentales son aquellos que ya la filosofía clásica había llamado categorías de la razón, y las retoma prácticamente tal y como se presentan en ésta:<sup>16</sup>

En las raíces de nuestros juicios --dice Durkheim-- existe un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman categorías del entendimiento: las nociones de tiempo, espacio, género, cantidad, causa, sustancia, personalidad, etcétera. Corresponden estas a las propiedades más universales de las cosas. Son como sólidos marcos que delimitan el pensamiento; no parece que éste pueda desentenderse de ellas sin con ello destruirse, pues no parece posible pensar objetos fuera del tiempo o del espacio o que no sean numerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que éstas puedan faltarle a un hombre, a una sociedad, a una época; mientras que aquéllas nos parecen casi inseparables del

---

<sup>16</sup> Marcel Mauss ha destacado esto: "[En] los trabajos llevados a cabo por la escuela francesa de sociología nos hemos ocupado especialmente de la historia social de las categorías del espíritu humano, tomándolas de la filosofía tal y como ésta las había elaborado desde Aristóteles." (Mauss, 1979: 309)

funcionamiento normal del espíritu. Son como el esqueleto de la inteligencia. (Durkheim, 1982: 8)

Estas categorías son, al igual que la gran mayoría de las representaciones del hombre, un producto social, es decir que son el resultado de una experiencia cuya fuente es la colectividad. En este sentido son a priori respecto del individuo y sus sensaciones estrictamente individuales pero dependen de la experiencia social. Por ello Durkheim puede considerar su propuesta sociológica de teoría del conocimiento como libre del extremismo característico tanto del empirismo como del racionalismo: esta de acuerdo con el primero en que la razón y la lógica son un producto de la experiencia, pero le rebate que dicha experiencia pueda ser la del puro individuo y sus sensaciones; con el segundo comparte la idea de una ruptura o discontinuidad entre las representaciones confusas que resultan de las sensaciones y los conceptos y categorías en cuanto representaciones claras y distintas, pero rechaza que el hombre llegue al mundo desde su nacimiento ya armado con ellas. Para Durkheim, la mente del hombre es una tabula rasa que a no ser por ciertas predisposiciones, vagas e indeterminadas, debe ser formada casi en su totalidad. Dicha formación se realiza a partir de la impronta que dejan sobre ella las diversas sensaciones a que se ve sometido, y de manera primordial aquellas cuya fuente es la colectividad, pues ésta, al igual que la realidad física, se hace sentir por el individuo, se instala en su aparato psíquico y lo obliga a experimentar el

mundo --natural y social-- de manera distinta a como lo hace, por ejemplo, el animal.

En el plano de la moralidad, lo mismo que para el caso del intelecto, se exige la constitución, en el espíritu, de un cierto número de aptitudes fundamentales a las que Durkheim llama "elementos fundamentales de la moralidad", y son aquellos

que verdaderamente son esenciales, es decir aquellos que se encuentran en todas partes, idénticos a sí mismos, bajo la diversidad de los deberes particulares. Es evidente que lo verdaderamente fundamental son las aptitudes que nos conducen a actuar moralmente, no en tal o cual caso particular, sino en la generalidad de las relaciones humanas (EM: 40).

Durkheim distingue tres elementos fundamentales en el comportamiento moral del hombre que se diversifican en el detalle de las relaciones sociales: primero, el espíritu de disciplina, esto es la capacidad de regular la acción siguiendo una norma, lo que implica por un lado el gusto por la continuidad y por otro el respeto a la autoridad (Ibid.: 41 ss); segundo, la adhesión del individuo al grupo, o altruismo, esto es la capacidad de ligarse afectivamente a algo distinto de uno mismo neutralizando las tendencias egoistas (Ibid.: 66 ss); finalmente, un tercer elemento que se desarrolla como efecto del creciente racionalismo e individualismo: la autonomía de la voluntad, o sea el respeto a la regla o la adhesión al grupo como resultado de la comprensión racional de ambos (Ibid.: 121 ss). Pero cabe destacar aquí que incluso esta "autonomía" del individuo no libera al hombre de la sociedad, sino que, en cierto modo,

no es sino otra forma de su sujeción a ella, forma que corresponde cada vez más a las condiciones de vida de las sociedades modernas. Pues la razón --y sólo gracias a su razón puede el hombre ser autónomo-- es un producto eminentemente social: el hombre sólo es capaz de emitir juicios y de aceptar y contraponer argumentos gracias a que es un ser social y, por ello, al actuar racionalmente, no puede sino afirmar a la sociedad.

Dichos elementos fundamentales de la moralidad y dichas categorías de la razón son la parte más eminentemente social del hombre. No dependen del individuo ni --lo que es más importante-- de alguna característica peculiar de un grupo frente a otros, sino que son universales, son un producto de la sola experiencia de la sociedad como realidad sui generis: resultan de la existencia del grupo, independientemente de sus particularidades concretas, si bien dichas particularidades se reproducen en ellas al matizarlas. Esto quiere decir que si bien las categorías de la razón pura o los elementos de la moralidad tienen una forma peculiar en cada sociedad --y por lo mismo no pueden ser ahistóricas--, dichas categorías son, no obstante, universales. Así, cada grupo social elabora, de acuerdo a sus condiciones particulares, las categorías de tiempo y espacio, por ejemplo, o los sentimientos que están en la base del espíritu de disciplina, del altruismo o de la autonomía de la voluntad, pero no hay sociedad que carezca



de ellos, lo que los distingue de otros productos del espíritu humano.

Evidentemente, tanto por su mayor eminencia social como por estar en la base del comportamiento moral y de las capacidades cognitivas, son los componentes del tercer nivel los más importantes. Ellos son, en cierto modo, a priori respecto de la pura experiencia individual, esto es del individuo en cuanto puro individuo. Pero dependen de la experiencia colectiva y de los estados que la colectividad produce en el individuo. La disciplina en el plano moral y el tiempo como categoría de la razón --por poner un ejemplo-- tienen su origen en la regularidad de la vida colectiva expresada en forma básica en la alternancia de periodos eminentemente sacros (por ejemplo festividades y rituales) y periodos propiamente profanos (sobre todo dedicados al trabajo en la vida cotidiana), que se objetivan en códigos de conducta obligatoria, por un lado, y en el calendario ritual, por el otro. La educación moral y la educación intelectual, sobre todo la básica de la escuela primaria, se encargan, precisamente, de constituir en el espíritu del niño estos productos eminentes de la experiencia colectiva. No busca la educación, pues, "llenar" al hombre con formulas o fechas concretas, sino formarlo, hacerlo sujeto de moral y de razón, y por ende sujeto moral (esto es, capaz de seguir una norma, adherirse a un grupo y pensar por sí mismo), sujeto racional (o sea capaz de crear y entender conceptos, formular juicios y

comunicarse) y por tanto sujeto de la coacción social (es decir, capaz de sentir la realidad, la materialidad de la sociedad y de someterse a ella en su especie moral o intelectual).

### C. La Estructura del Ser Social

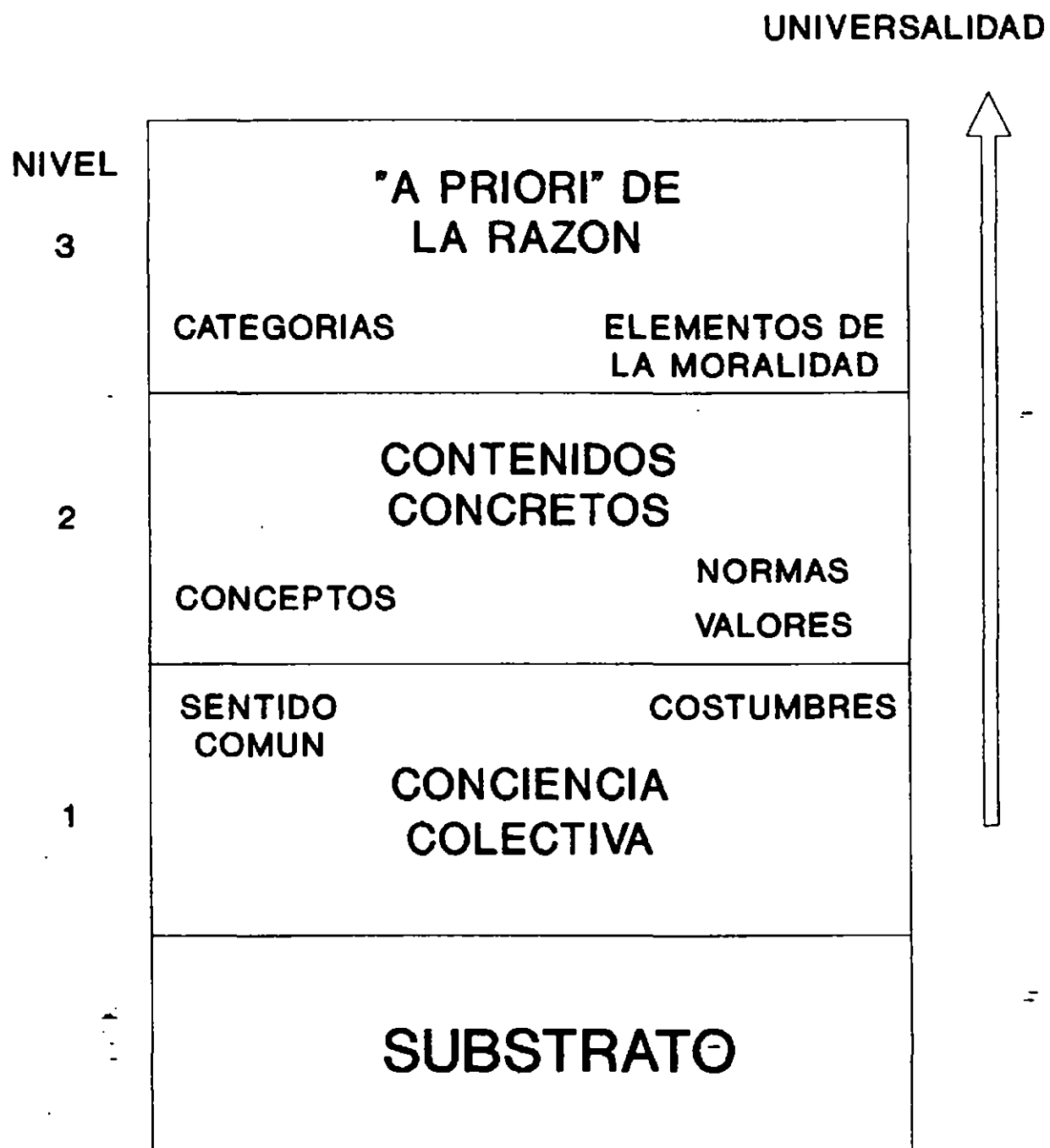
Hemos visto que Durkheim distingue tres planos de la vida social así como tres niveles de la misma. Los primeros (véase esquema 1) están compuestos por la religión, por la razón y por la moral; y los segundos, (véase esquema 2) por la conciencia colectiva (religiosa), por los contenidos concretos del intelecto y de la moral y, finalmente, por los elementos fundamentales de uno y de otro.

Una combinación de ambos nos permite reproducir, esquemáticamente, la estructura del ser social según Durkheim (Ver esquema 3)

La fuente de la cual brota la vida social es la colectividad, y su primera forma de existencia es la vida religiosa, constituida por creencias y prácticas, y cuya reelaboración dará lugar a la elaboración, por un lado, de conceptos y categorías y, por otro lado, de normas, valores y predisposiciones morales. Lo que distingue este proceso de reelaboración es que sus productos son cada vez más universales, y lo que distingue a lo social es su universalidad.



**ESQUEMA 1**



**ESQUEMA 2**

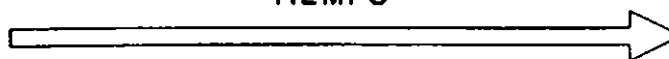
**PLANO  
COGNITIVO**

**PLANO  
MORAL**

UNIVERSALIDAD



TIEMPO



UNIVERSALIDAD

**ESQUEMA 3**

Por ende lo específicamente social quedaría al final y no al principio del proceso. Este es un primer problema del esquema. El segundo es que para Durkheim la religión como origen de toda la vida social parece remitir al pasado. Como veremos, su planteamiento sobre el carácter religioso del origen no es solo histórico, sino también estructural (u ontológico si se prefiere). Por ende es un problema no sólo filogenético, es decir histórico, sino también ontogenético, es decir estructural.

#### [1] La Universalidad como forma de la vida social.

Ya hemos hecho referencia a que a medida que se elaboran, las representaciones colectivas se depuran de elementos particulares. Esto sucede tanto en el plano cognitivo como en el de la moral, que se van diferenciando así de su confusión originaria. Por ejemplo, el ritmo de la vida social contiene en sí la forma primordial de la categoría de tiempo (por el lado cognitivo) así como la predisposición a la disciplina (por el lado moral). Ya hemos explicado que para Durkheim la vida social puede desplegarse en estos planos, incluso desde su forma religiosa. Pero para Durkheim --al igual que para Kant-- las categorías, así como las predisposiciones morales fundamentales, están supuestas en la vida social.

Son productos de la vida social, pero también son sus requisitos. En cuanto requisitos son inconscientes. Su

elaboración requiere que se les lleve a la conciencia.<sup>17</sup> Por eso dan la impresión de adelantarse a la vida social, de ser a priori. Su elaboración sistemática no hace sino construir intelectualmente una representación del mundo social, que es ideal, y que se resume en el lenguaje. El sistema de categorías no es sino la síntesis del universo tal y como la sociedad se lo representa. Pero la representación del universo se inicia con la religión, abarca a la ciencia y a la moral, etc.; lo que hace el sistema de las categorías es entonces sintetizar dicha representación:

Como al mundo sólo existe para nosotros en cuanto está representado [...] no parece, pues, imposible que, colocándose en el punto de vista del espíritu se pueda arribar a abrazar al universo en su conjunto --sin embargo la conciencia individual no tiene sino muy imperfectamente este carácter sintético. [...] Es la conciencia colectiva el verdadero microcosmos. Es en la civilización de una época, es decir en el conjunto formado por su religión, su ciencia, su lengua, su moral, etc., donde se encuentra realizado el sistema integral de las representaciones humanas al momento considerado. [...] [Pero] entre nuestras representaciones hay algunas que, como lo hemos visto, juegan un rol preponderante: son las categorías. Ellas dominan el pensamiento porque lo resumen; toda la civilización está condensada en ellas. Si el espíritu humano es una expresión sintética del mundo, el sistema de las categorías es una expresión sintética del espíritu humano. [...] El abarca, en cierto modo, la universalidad de las cosas. (TEXTES, I: 186-187; subrayado nuestro).

El mundo social es el mundo de las representaciones colectivas cuya síntesis es el sistema de las categorías.

---

17 "Esos cuadros [la sociedad] no los crea artificialmente; los encuentra en sí misma; no hace más que tomar conciencia de ellos. Traducen las maneras de ser que se encuentran en todos los niveles de la realidad, pero que no aparecen con claridad más que en su cima porque la extrema complejidad de la vida psíquica que allí se desenvuelve necesita de un mayor desarrollo de la conciencia". (FEVR: 412)

Son ellas lo más universal. Otro tanto puede decirse de las predisposiciones fundamentales de la vida moral (el altruismo, la disciplina y la autonomía de la voluntad): abarcan lo más universal de ella. Al mismo tiempo, y por esta misma razón, son las condiciones de la vida social. Como veremos más adelante, el objetivo de la educación es formar en el niño tanto aquellas nociones intelectuales como estas predisposiciones morales. En este doble sentido de síntesis y condición de la vida social, Durkheim considera que son los productos sociales más eminentes. Universalidad aquí quiere decir que están presentes en toda la vida de la sociedad.

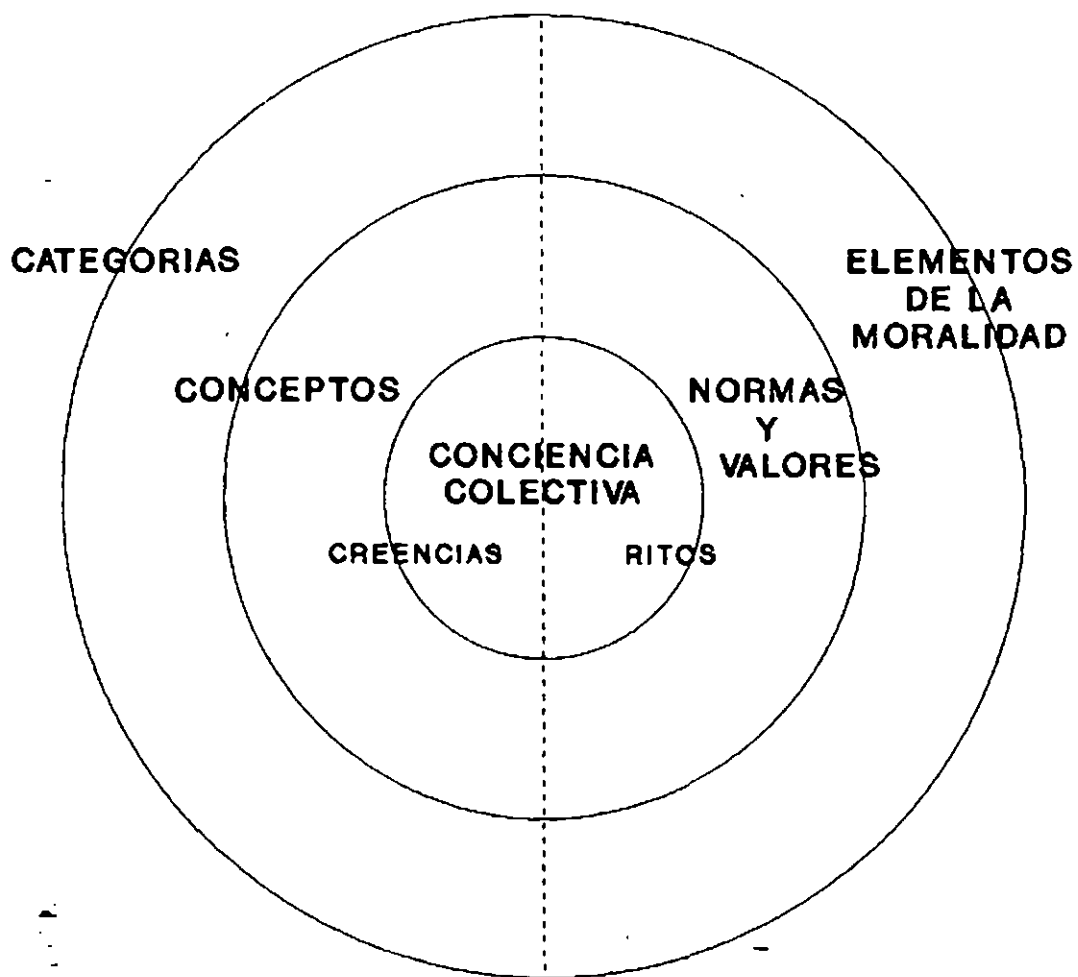
Pero para Durkheim son universales también en otro sentido: están presentes en toda sociedad. Las categorías de espacio, tiempo, totalidad, hombre, vida, mundo no sólo son comunicables de una conciencia a otra, sino que están en todas las conciencias. Igual pasa con las predisposiciones morales fundamentales. Esto no quiere decir que sean las mismas para toda sociedad, pues cada una las colorea con su especificidad. Están presentes en toda sociedad pues emanan del grupo en sí, pero en cuanto que todo grupo es un particular presentan rasgos específicos. No hay sociedad que carezca de la categoría de "hombre", pero cada una tiene la suya propia a imagen de la cual crea a sus sujetos: la sociedad piensa y actúa en términos universales, pero no deja de ser ella misma una individualidad.



Si bien la sociedad es algo universal en relación al individuo, no deja de ser ella misma una individualidad, que tiene su fisonomía personal, su idiosincrasia; es un sujeto particular que, por consiguiente, particulariza lo que piensa. (FEVR: 412)

Hasta aquí, universalidad es una categoría "estructural": es la forma de pensar y actuar de la sociedad respecto al individuo. También supone una gradación en los productos sociales: los más universales son las categorías; los más particulares, los que son específicos del grupo y de su conciencia colectiva, sin que esto quiera decir que estén separados realmente, pues lo específico de los primeros es su presencia difusa en toda la vida social. El siguiente esquema (véase esquema 4) quizá sea más claro en este sentido, pues en él las categorías y los elementos de la moralidad no son sólo un resultado final, sino que también pueden ser apreciados como soportes de los conceptos y normas y de la misma conciencia colectiva.

Pero para Durkheim la universalidad es también una tendencia. La sociedad no sólo piensa y actúa en términos universales, sino que cada vez lo hace más. Frecuentemente apunta la tendencia de la civilización "a devenir más racional y lógica" y que "sólo es racional lo que es universal" (DTS: 305) y, en otro lugar, señala que "no se insistirá lo suficiente sobre las características diferenciales que presenta la lógica en los distintos momentos de la historia; su evolución es paralela a la de las mismas sociedades". Los mismos ideales que persigue la



**ESQUEMA 4**

sociedad sufren otra transformación al igual que las normas jurídicas y morales. La causa de este proceso Durkheim la ubica en el hecho de que el horizonte colectivo se extiende progresivamente y con ello el lazo que ligaba al pensamiento con una determinada colectividad se relaja y se hace cada vez más impersonal y universal (FEVR: 412; DIS: 302 ss).

En una sociedad reducida, como todo el mundo se halla sensiblemente colocado en iguales condiciones de existencia, el medio colectivo es esencialmente concreto. Está constituido con los seres de todas clases que ocupan el horizonte social. Los estados de conciencia que los representan tienen, pues, el mismo carácter. En primer lugar, se refieren a objetos precisos, como este animal, este árbol, esta planta, esta fuerza natural, etc. [...] Pero cambia de naturaleza a medida que las sociedades se hacen más voluminosas.

Como estas últimas se extienden sobre una superficie más amplia, esta obligada a elevarse por encima de todas las diversidades locales, a dominar más el espacio, y, por consiguiente, a hacerse más abstracta, pues no hay más que cosas generales que puedan ser comunes a todos esos medios diversos. Ya no es tal animal, sino tal especie; tal fuente, sino la fuente; tal bosque, sino el bosque in abstracto. [...] Cuanto mayor es la diferencia entre los retratos individuales que han servido para hacer un retrato compuesto, más indeciso es éste. (DIS: 302-303).

Lo peculiar de la vida humana es la universalidad. Pero ésta no es un dato originario, sino un producto de la historia. Es también un límite ideal al cual la sociedad se acerca cada vez más sin que parezca posible que lo alcance. Cada sociedad tiene un ideal cuya realización paulatina supone una aproximación al ideal de humanidad, pero detrás de él hay otro, y así sucesivamente. Por otro lado --lo veremos más adelante-- hay una normalidad de estos ideales.

No se puede ir más allá de lo que la constitución de cada sociedad permite, so pena de generar fenómenos patológicos.

## **[2] La religión como origen histórico y estructural de la socialidad**

En el origen --dice Durkheim-- todo es religioso. Con ello pone a la religión en el comienzo de la historia específicamente humana. Expresado de esta manera pareciera que progresivamente la sociedad deviene arreligiosa. Sin embargo, al empezar su estudio sobre las Formas elementales de la vida religiosa señala que "la naturaleza religiosa del hombre es [...] un aspecto esencial y permanente de la humanidad". En realidad, para Durkheim la vida social arranca cuando la colectividad logra impresionar fuertemente a las conciencias individuales y con ello da lugar a las representaciones religiosas. Y éste es un rasgo que se repite continuamente en cualquier sociedad. Más aún, el comportamiento religioso puede tener por objeto de culto ideales seculares, pero igualmente sagrados, por ejemplo el progreso o el individuo en las sociedades modernas. Los ideales que impulsan a la sociedad tienen un carácter sagrado, y por ende religioso en este sentido amplio de la religiosidad. Y ellos están en la base de las categorías, de las normas, valores e instituciones que paulatinamente elabora el grupo. Por ejemplo, las sociedades modernas han generado un tipo peculiar de religión al que Durkheim denomina individualismo:

El individualismo [...] es, desde ahora, el único sistema de creencias que puede asegurar la unidad moral del país [...] En realidad, la religión del individuo es una institución social, como todas las religiones conocidas. Es la sociedad la que nos asegura este ideal como el único fin común que puede actualmente reunir las voluntades. (1898: 270, 275)

A partir de él --o en concordancia con él-- se ha desarrollado todo un sistema moral y jurídico sintetizado en lo que hoy llamamos "derechos humanos" que a su vez dan lugar a instituciones. Y, por el lado cognitivo, se tiene el racionalismo como su expresión (EM: 19). El ideal de hombre que le corresponde es el individuo autónomo, capaz de seguir una regla en virtud de su comprensión racional, etc. Aunque los objetos a los que rinde culto cambien, así como los sentimientos colectivos que están en su base, la sociedad presentará siempre una faceta religiosa:

Hay, pues, dice Durkheim, algo eterno en la religión [...] No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideales colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí, la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. (FEVR: 397)

¿Cómo entender entonces el aserto de que la religión se halla en el origen? En realidad hay que distinguir dos sentidos: uno, filogenético, histórico; otro ontogenético, estructural. El primero implica que su origen, en su forma primitiva que aún hoy puede apreciarse en algunos lugares

del planeta, la vida social reviste por doquier un ropaje religioso. Todos los fenómenos de la vida social que posteriormente habrían de diferenciarse se hallan ahí mezclados. Las creencias colectivas, el derecho, los mismos fenómenos físicos tienen un carácter religioso. Conforme se despliega en el tiempo y en el espacio, la sociedad se diferencia y se seculariza. Pero queda un fondo común de representaciones que constituyen su núcleo. -

El segundo sentido tiene que ver con este núcleo. Aunque este se va viendo reducido, la sociedad sigue estando obligada a renovarse periódicamente reafirmando ese núcleo de sentimientos comunes que están en su base. Incluso toda innovación que se dé en su seno se da a través de manifestaciones religiosas en sentido amplio, es decir a través de reuniones de masas, de ceremonias, de asambleas. Y este tipo de fenómenos revolucionarios implican el inicio de una nueva serie histórica, una renovación de ideales y de valores, y por lo tanto de las instituciones, del derecho y de la moral. (FEVR: 201 s.) Toda sociedad se ve a sí misma como fundada en un hecho de este tipo sucedido en el pasado. Pero los ritos tienen por función actualizarlo. Por ende, la inocencia religiosa que se halla en el origen de la vida social no solo está en el pasado, sino que se renueva periódicamente, incluso en las sociedades laicas y racionalistas.

Pero el mismo impulso nacionalista (y por ende universalista) no puede venir sino de un sentimiento de este tipo. Ciertamente, Durkheim reconoce la problemática que acompaña al "desencanto del mundo" en las sociedades secularizadas modernas, donde la imaginaria religiosa retrocede ante el avance de la ciencia. Pero señala que si bien los símbolos religiosos tal como fueron legados por el pasado ya no son suficientes para la conciencia moderna, se debe reconocer el principio, comprensible racionalmente, que se halla envuelto bajo el símbolo y que es la fuente del sentimiento religioso: la sociedad, que debe seguir siendo un objeto de respeto, pero ahora fundando este respeto y su culto en una comprensión racional de los mismos. (EM: 19 ss).

La Religión es, pues, el origen. Pero no es un origen que esté sólo en el pasado, sino que, primero, es renovado, actualizado permanentemente. y, segundo, es la expresión de un sentimiento que la sociedad produce incesantemente en sus miembros.

## CAPITULO IV

### LA CONSTITUCION DEL SUJETO

#### A. La producción y reproducción del ser social: reuniones de masa y educación.

La distinción entre ser individual y ser social es, pues, fruto de una abstracción legítima basada en la exterioridad de los hechos sociales respecto de los individuos. Dicha exterioridad Durkheim la constata a través de dos observaciones. Primera observación: los fenómenos sociales tienen su origen no en los hombres aislados, sino en la colectividad, muy especialmente en las reuniones de masa, pues es en ellas donde el hombre tiene el sentimiento más vivo del grupo y su fuerza. La parte social del hombre --es decir su alma, su parte más elevada, racional y moral a la vez-- tuvo que ser resultado de ellas al penetrar los estados de conciencia colectivos a las conciencias individuales y, más exactamente, al formarse aquellos en la interacción de estas últimas. Segunda observación: el hombre, al nacer, es un ser asocial: no lleva inscritos en su conciencia predisposiciones o normas morales, ni categorías de la razón o contenidos cognitivos, ni tampoco sentimientos elevados o habilidades técnicas, es decir nada que sea producto de la civilización. Debe aprenderlos, y para ello es necesaria la educación.



Hay, en este sentido, dos tipos de fenómenos sociales distinguidos por Durkheim.<sup>18</sup> Primero estarían aquellos producidos por la masa: son la elaboración de algo nuevo debido a la pura reunión. Segundo, aquellos heredados por las generaciones anteriores, objetivados en las tradiciones --actitudes aceptadas por el sólo respeto a la autoridad (ES: 174)-- o en las técnicas que los hombres utilizan --procedimientos jurídicos, útiles, herramientas, etc. (FEUR: 199)--. Los primeros consisten netamente en la producción de algo nuevo (creation; ES: 167). Los segundos, en sus dos variedades, son una reproducción, si bien el término no es del todo exacto pues no hay reproducción que lo sea ciento por ciento, que no incluya cierta innovación (ES: 175). Estos tienen por vehículo de transmisión a la educación; aquellos son el resultado de la influencia mutua que ejercen entre sí los individuos reunidos.

Producción (o creación) designa entonces

la propiedad que tienen los estados de conciencia, simultáneamente experimentados por un cierto número de sujetos diferentes, de obrar los unos sobre los otros y combinarse entre ellos de tal modo que den nacimiento a un estado nuevo. (Y es en las grandes concentraciones de masas donde pueda verse mejor cómo los hombres reunidos pueden, por la acción que ejercen los unos sobre los otros, transformarse mutuamente. (ES: 167-168).

Los periodos de creación o de innovación son precisamente aquellos en los cuales los hombres, en virtud de las más diversas circunstancias, se ven inducidos a aproximarse de manera más íntima, en los cuales las asambleas se celebran con mayor frecuencia y

---

<sup>18</sup> Al respecto, véase también (Durkheim, RMS 35-36).

prevalecen relaciones más intensas, así como un intercambio de ideas más activo. (1911: 177)

Por otro lado, con el término reproducción Durkheim designa a

la necesidad que nos impulsa a ponernos en armonía con la sociedad de que formamos parte y a adoptar, con este fin, las maneras de pensar o de hacer que son generales alrededor de nosotros. Así es como seguimos las modas, los usos y, como las prácticas jurídicas generales no son más que usos precisos y particularmente fijos, así es como obramos a menudo cuando actuamos moralmente. (Ibid.: 168)

Sin embargo, la diferencia entre ambos es sólo de grado. Uno presenta una mayor objetivación (o institucionalización) mientras que el otro es más fluido. Las representaciones producidas en la reunión tienden a objetivarse como tradición y a transmitirse hereditariamente a las generaciones siguientes, y toda creación de algo nuevo se hace sobre la base de lo que el pasado hereda a los hombres. Por otro lado, si bien en el primer caso se trata sobre todo de innovación, hay reuniones cuyo carácter es ante todo reproductivo: tratase de los rituales conmemorativos (FEUR: 345 ss: 1911: 134-135). Igualmente, la educación es principalmente un mecanismo reproductor del ser social,<sup>19</sup> pero, ya lo hemos señalado, no hay reproducción que lo sea ciento por ciento.

---

19 "La educación (...) es, ante todo, el medio con que la sociedad renueva perpetuamente las condiciones de su propia existencia." (E y S: 147)

El ser social, pues, se produce y se reproduce a través de la reunión de los individuos y a través de la educación. Pero la sociedad sólo existe a través de sus sujetos. Sólo puede producirse y reproducirse creando un ser social en cada individuo y reproduciéndolo. Si la sociedad recurre a rituales es por los efectos psíquicos que produce en cada individuo, porque sobre todo así, en acto, puede hacer sentir su realidad y que los individuos tomen conciencia de ella. Y la educación tiene por fin "constituir al ser social en cada uno de nosotros" (EUS: 71) superponiéndose al ser individual, asocial, que es el hombre al nacer. Porque la sociedad no puede vivir más que en y por las conciencias individuales que la componen debe penetrar a éstas. Dicha penetración se realiza básicamente<sup>20</sup> en las dos formas que hemos expuesto: por el juego automático de la interacción entre individuos reunidos y mediante la educación.

[1] La plasticidad de la psique humana y su modelación por la colectividad.

Ahora bien, puesto que los fenómenos sociales en su estado de fuerzas libres y en su forma ya objetivada no presentan sino una diferencia de grado, y por ende más bien una semejanza básica, es necesario que haya otra entre los mecanismos propios de cada una de ellas para penetrar las conciencias individuales y formar al ser social, sobre todo en lo que hace a sus productos eminentes: los elementos

<sup>20</sup> Decimos básicamente porque entre estos dos mecanismos --la influencia recíproca y la educación-- Durkheim distingue toda una serie de fenómenos intermedios (V. FEVE: 197-199).

fundamentales de la moral y las categorías de la razón. Dicha semejanza entre la educación y la influencia de masa no está, evidentemente, en el agente de la misma, pues en un caso es impersonal (la colectividad) y en el otro se personaliza en los miembros de las generaciones adultas (especialmente en los padres y maestros): "la acción de los contemporáneos --dice Durkheim-- difiere de la que los adultos ejercen sobre los más jóvenes" (EYS: 56). En una, la colectividad actúa directamente, mientras que en la otra está mediatizada, si bien ella sigue siendo a través de sus representantes. El elemento común entre ambas parece radicar más bien en el estado en que se encuentra el paciente; esto es, el individuo en el primer caso y el niño en el segundo.

Efectivamente, Durkheim hace constantes referencias --tanto en textos que describen la situación del individuo en la masa, como en sus obras pedagógicas--<sup>21</sup> a la pérdida o ausencia de elementos conscientes, a la simplicidad a que se reduce la conciencia y el yo en uno y en otro caso, a la caída en un estado hipnótico o al estado casi hipnótico del niño, que deja al sujeto en una situación de voluntad como paralizada, fácilmente sugestionable, presa de cualquier indicación dicha en un tono suficientemente imperativo (Ibid.: 91-92).

---

21 Véase, especialmente, (FEVR: 202 ss), (EM: 154 ss) y (EYS: 90 ss).

Por ejemplo, respecto a la situación creada por la masa en el individuo, Durkheim da, entre otras, la siguiente descripción:

En contraste con las rutinas cotidianas de la vida, la reunión de la colectividad en ocasiones especiales, de carácter ceremonial, suscita en los miembros del grupo hondos sentimientos y emociones, que se expresan en una conducta colectiva violenta y fervorosa. En dicho medio, el individuo pierde conciencia de sí mismo y se unifica, en sentido figurado, con su tribu.

- Una vez alcanzado tal estado de exaltación, el hombre pierde la conciencia de sí mismo. Sintiénose dominado, arrastrado por una fuerza exterior que le hace pensar y actuar de modo distinto a como lo hace normalmente, tiene naturalmente la impresión de haber dejado de ser él mismo. Le parece que se ha convertido en un nuevo ser. (FEVR: 205; los subrayados son nuestros)

Tan pronto como los individuos, en cuanto conciencias, entran en relaciones estrechas en lugar de permanecer separadas, y tan pronto como influyen de manera activa unos sobre otros, su síntesis da origen a una nueva vida psíquica de un nuevo tipo. Esta se diferencia de la que es propia del individuo aislado, sobre todo por su particular intensidad. Los sentimientos que nacen y crecen dentro de los grupos poseen una energía inigualada por los sentimientos puramente individuales. El hombre que los experimenta tiene la impresión de estar dominado por fuerzas a las que no reconoce como suyas, que lo gobiernan y de las que él no es dueño [...]. Absorbido por la colectividad, el individuo se desinteresa de sí mismo, se olvida y se consagra por entero a los fines comunes. El polo de su conducta se desplaza, trasladándose fuera de su persona. (1911: 133)

Y respecto a la situación del niño:

El niño se halla realmente en un estado de pasividad absolutamente comparable a aquel en que el hipnotizado se encuentra artificialmente colocado. Su conciencia no contiene todavía más que un pequeño número de representaciones para luchar contra las que le son sugeridas; su voluntad es todavía rudimentaria. Así es más fácilmente sugestionable. (EvS: 92)

La acción educativa tiene, aunque sólo sea en menor grado, una eficacia analoga [a la de la sugestión hipnótica]. (Loc. cit.)

Esta pérdida o ausencia parcial de la conciencia, del yo, deja al descubierto una sustancia que, si bien originariamente asocial, es más o menos plástica: puede ser moldeada por un agente externo. Ciertamente, dicha plasticidad no puede ser absoluta. Consiste en una serie de predisposiciones generales, vagas, que la educación, o la acción colectiva, se encargan de formar en el sentido requerido.

Es necesario --señala Durkheim-- constituir íntegramente estados originales que no encontramos preformados en la constitución del hombre. Sin embargo, [...] la naturaleza del niño no es tan maleable como para que pueda adquirir formas para las cuales no es apta. Es necesario, pues, que existan en el niño, si no los estados que se trata de producir, por lo menos las predisposiciones generales que nos sirven de ayuda para lograr tal finalidad y que sean como palancas por las que la acción educativa se transmite hasta el fondo de la conciencia. (EVS: 148-149)

Así, al ser incipiente la conciencia o al simplificarse, los sentimientos experimentados por el niño y por el individuo en la masa así como las representaciones que les corresponden quedan, pues, en una instancia psíquica inconsciente o preconsciente (Durkheim dice: "en el fondo de la conciencia"). Su posterior elaboración habrá de dar lugar a esas representaciones peculiares que dan la impresión de ser immanentes al individuo, o a priori, y que Durkheim considera el producto más eminentemente colectivo. Ellas tienen, pues, como origen, a la sociedad, y a la sociedad en acto.

## [2] La educación y la economía política del sujeto.

Empero, para Durkheim, la educación requería de una atención especial. O, mejor dicho, en cuanto a que la formación del ser social no podía ser dejada al azar era necesario un mecanismo institucional especializado que se encargara de realizar esta tarea: la escuela.

La sociedad es ante todo una conciencia: la conciencia de la colectividad. Esta conciencia colectiva es la que hay que introducir en el alma del niño. La penetración se realiza en parte por acción de la vida, por el juego automático de las relaciones humanas. Estas ideas y sentimientos están en todas partes y el niño se impregna de ella viviéndolas. Pero es ésta una operación demasiado importante como para abandonarla al azar de las oportunidades que puedan presentarse. La escuela debe organizarla metódicamente. [...] Debe actuar sobre lo esencial y vital; dejar de lado lo secundario, mantener en la sombra los defectos, poner de relieve las cualidades. (EM: 306; subrayado nuestro)

La importancia que Durkheim daba a la educación se refleja también cuantitativamente en su obra: según el testimonio de M. Halbwachs,<sup>22</sup> Durkheim le dedicó por lo menos una tercera parte, y quizás los dos tercios de su enseñanza. Por otro lado, Durkheim analizó los diferentes tipos de educación que correspondían a las formas básicas del ser social: la moralidad y la razón. Sabido es que concentró su atención de manera especial en la moral (Lukes: 109), que es, con mucho, la parte más acabada de su obra, realizando y dejando en manuscrito un curso sobre La educación moral; que realizó un curso sobre La educación intelectual --paralelo al de La educación moral-- cuyo

<sup>22</sup> Apud. en Nedo Baracani, "Introducción" a E. Durkheim, Educación como Socialización, Sigüeme, Salamanca, 1976.

manuscrito debe considerarse, por desgracia, como definitivamente perdido (Fauconnet: 37-45; Lukes: 117-119); que igualmente dictó otro sobre La evolución pedagógica en Francia y que escribió varios artículos sobre educación y pedagogía.

Durkheim define la educación como:

La acción ejercida por las generaciones adultas sobre las que todavía no están maduras para la vida social. Tiene por objeto suscitar y desarrollar en el niño cierto número de estados físicos, intelectuales y morales, que exigen de él la sociedad en su conjunto y le medio especial al que está particularmente destinado. (E y S: 70)

Y deduce de ésta definición que "la educación consiste en una socialización metódica de la generación joven", entendiendo por ello la formación "de un sistema de ideas, de sentimientos y de hábitos" que expresan no al individuo sino al grupo o a los grupos de los cuales forma parte y cuyo conjunto constituye al ser social. El fin de la educación es, pues, según Durkheim, constituir al ser social en cada uno de nosotros (E y S: 71). Como ya señalamos, el individuo al nacer es considerado por Durkheim sólo como una materia potencialmente socializable, pero que no tiende espontáneamente hacia la vida social. Su ser social es resultado de una verdadera producción y no el simple desarrollo de algún plasma germinal que contendría en sí todo lo necesario para devenir tal.

El niño, al entrar en la vida, no aporta más que su naturaleza individual. La sociedad se encuentra, pues, a cada nueva generación, en presencia de una tabla casi



nasa en la cual tendrá que construir con nuevo trabajo. Hace falta que, por las vías más rápidas, al ser egoísta y asocial que acaba de nacer, agregue ella otro, capaz de llevar una vida moral y social [...]. Ella crea en el hombre un nuevo ser. (Ibid.: 72)

La educación tiene una virtud productiva, creadora (Loc. cit.). Su análisis científico es para Durkheim una especie de economía política del sujeto humano.<sup>23</sup> Durkheim está convencido que la sociedad sólo puede mantenerse si trabaja activamente sobre los individuos: si con la materia informe que son se produce el tipo de sujeto que la sociedad exige; y considera que la educación es el medio más eficaz del que dispone para formar sus miembros a su imagen. Dos categorías, tomadas de la religión, le permiten a Durkheim expresar su idea de la educación como el mecanismo principal de producción de sujetos: la conversión y la iniciación. Sobre la primera, señala:

La conversión es un movimiento profundo por el cual el alma, toda entera, al girar en una dirección completamente nueva, cambia de posición, de base, y modifica, en consecuencia, su punto de vista sobre el mundo [...]. Puede suceder que, sacudida hasta sus cimientos por un golpe repentino y fuerte, el alma efectúe ese movimiento de conversión, es decir, cambie su orientación bruscamente y de golpe. Esto es lo que pasa cuando, para emplear la terminología consagrada, es súbitamente tocada por la gracia. Entonces, por una especie de giro brusco, en un abrir y cerrar de ojos, se encontrará frente a perspectivas completamente nuevas [...]. Pero este mismo desplazamiento puede producirse lentamente, bajo una presión gradual e insensible; y esto es lo que pasa por efecto de la educación. (LEPF: 58)

---

<sup>23</sup> La expresión es de Félix Ortega en su "Introducción" a Emile Durkheim, La evolución pedagógica en Francia, p. 14.

La segunda se refiere a una ceremonia que simboliza un renacimiento: el del hombre a la vida social.

Una ceremonia que encontramos en gran número de sociedades pone de manifiesto este rasgo distintivo de la educación humana, y hasta revela que el hombre tuvo muy pronto el sentimiento de esa educación. Tiene lugar una vez terminada la educación; hasta por lo común, viene a cerrar un último período en el cual los viejos completan la instrucción del joven revelándole las creencias más fundamentales y los ritos más sagrados de la tribu. Una vez efectuada la ceremonia, el sujeto que se sometió a ella queda incorporado a la sociedad. [...] Se hizo hombre y ciudadano. Ahora bien, es creencia universalmente difundida entre todos esos pueblos que el iniciado, por el hecho mismo de la iniciación, se ha convertido en un hombre completamente nuevo; cambia de personalidad, toma otro nombre [...]. La iniciación es considerada como un segundo nacimiento. El espíritu primitivo se representa simbólicamente esta transformación imaginando que un principio espiritual, una especie de alma nueva ha venido a encarnarse en el individuo. Pero si separamos de esta creencia las formas míticas en que se halla envuelta, ¿no encontraremos bajo el símbolo esta idea, vagamente entrevista, de que la educación ha tenido por efecto crear en el hombre un nuevo ser? Es el ser social. (EVS: 150-152)

La educación reproduce al ser social al formar a los niños "a su imagen y semejanza". El sujeto, en este sentido, es un reflejo de la sociedad. Esta se re-produce en él y a través de él. Pero no lo hace "llenándolo" sino formándolo: creando en él esas predisposiciones intelectuales y morales, esos "a priori" de la razón que son la condición para que cada individuo concreto se apropie de los productos sociales. La educación intelectual y la educación moral --principalmente la básica de la escuela primaria-- buscan constituir, en el espíritu del niño, un cierto número de aptitudes fundamentales: la primera, las llamadas categorías

de la razón; la segunda, los elementos del temperamento moral. No tanto conocimientos o virtudes particulares, sino principalmente las disposiciones fundamentales que están en la raíz de la vida intelectual y moral. Ya hemos tratado de estas en un apartado anterior. Sólo recordaremos aquí que, entre las primeras, Durkheim incluye a las categorías más abstractas como totalidad, causa, género, tiempo, espacio, etc., como también a las ideas que presiden toda interpretación actual de la realidad: la idea del mundo físico, de la vida, del hombre, etc. Y, entre los segundos, Durkheim destaca el espíritu de disciplina --que incluye regularidad y respeto por la autoridad--, el altruismo --es decir la capacidad de adherirse a un grupo y de seguir un ideal-- y, finalmente, un tercer elemento cada vez más importante para las sociedades modernas: la autonomía de la voluntad --que supone la comprensión racional de la norma moral. Abordar cómo considera Durkheim que la educación logra despertar los sentimientos que se hayan en la base de categorías y elementos de la moralidad desbordaría la intención de este trabajo, pues nos llevaría más bien al terreno de la psicología y de la técnica pedagógica. Nos interesa sólo destacar la concepción general que tiene nuestro autor del papel de la educación en la constitución de la subjetividad humana. Señalamos, sin embargo, que para Durkheim dicho papel es posibilitado (1) por la plasticidad de la psique infantil, (2) por el estado cuasi hipnótico del niño y (3) por el poder que las generaciones adultas --y en

particular padres y maestros-- tienen para provocar sentimientos de diverso tipo en los niños. Y la sensibilidad se halla en la base de toda representación.

## B. El tipo humano.

Para Durkheim, la sociedad produce a sus sujetos por medio de su acción directa --señaladamente en la reunión de masa-- o por medio de la educación al crear en él los elementos más fundamentales y universales del intelecto y de la moralidad. Hemos visto ya la estructura de este ser social que es así trasladado al individuo. Pero lo hemos visto en su pureza, por así decir. No tal cual existe en este o aquel individuo, sino bajo su forma ideal. Durkheim, efectivamente, distingue el ideal moral de la moral como realmente es vivida por cada individuo concretamente. También distingue las representaciones colectivas de sus particulares encarnaciones individuales. Por ejemplo en el lenguaje. Este es algo universal en la sociedad, y, sin embargo, cada individuo da un significado con un matiz diferente a las palabras así como a los conceptos que en ellas encarnan. Esto es así porque la distinción entre el ser social y el ser individual es analítica. En realidad, el ser social sólo existe en las mentes de los hombres, y los hombres no son seres sociales puros, pues tienen un componente presocial: el cuerpo. Pero dicha distinción analítica tiene para

Durkheim un fundamento en lo real: el componente individual y el componente social son polos que orientan en sentidos divergentes al pensamiento y la conducta.

La vida humana no es ni puramente individual ni puramente social; vale decir: ni individual ni universal, sino particular. Aunque la existencia en sí de la vida social es la universalidad, solo encarna concretamente en sociedades particulares. Y al diverso equilibrio que se establece entre cuerpo y sociedad en cuanto polos de la vida del hombre se agrega otra determinación: la morfología social y las corrientes sociales a que da origen con sus mutaciones. Cada sociedad concreta es un resultado de múltiples determinaciones que la particularizan. Por ende, si bien la estructura del ser social según Durkheim es, en general, tal cual lo hemos expuesto en el capítulo III, hay que agregar determinaciones para comprender mejor su idea del funcionamiento concreto de la sociedad.

La existencia como particularidad plantea un problema a las sociedades, sobre todo moral. Una sana constitución moral supone e implica un equilibrio entre las tendencias al egoísmo y las altruistas; entre las que llevan a la anomia y las disciplinarias; entre las que siguen las costumbres y las que llevan a actuar racionalmente; así como entre la vida especulativa y la vía de la acción; entre el espíritu y la corporeidad física, etc. El "déficit" o el "exceso"

relativo de cualquiera de estos aspectos origina el desequilibrio y produce la enfermedad.

Toda vida --dice Durkheim-- es un complejo equilibrio cuyos diversos elementos se limitan los unos a los otros, y este equilibrio no puede ser roto sin producir dolor y enfermedad. (EM: 48)

Este es un problema moral porque el equilibrio (léase la normalidad) es una función moral. Se trata del estado de salud no del cuerpo individual, sino de la sociedad. Esto implica que los diversos factores en equilibrio encarnan en individuos que respecto al promedio pueden estar cargados hacia uno u otro lado, pero también que en el conjunto hay otros individuos que, orientados en un sentido inverso, procuran el equilibrio. Por ello para Durkheim cierto índice de suicidios, expresiones extremas de las corrientes

sociales, es normal, es decir sano.<sup>24</sup> No en cuanto al individuo, sino con respecto a la sociedad. Un melancólico, por ejemplo (esto es, un tipo particular de hombre afectado por las corrientes egoístas) que se suicida, es un individuo enfermo. Pero, dentro de ciertos límites, un índice de suicidios egoístas es normal, sobre todo en las sociedades modernas. Y lo mismo puede decirse respecto a la anomia y al altruismo, etc. Lo normal no es que no existan estas tendencias, sino que se equilibren; y además es sólo a través de ellas como cada sociedad recrea, y se mueve hacia, su ideal. Solo cierto grado de anomia hace posible el progreso; solo el egoísmo, en su forma de individualismo intelectual, permite a las sociedades modernas sacudirse las tradiciones; un altruismo intenso permite que, en ciertas condiciones, por ejemplo la guerra, los individuos acepten una subordinación casi ciega al mando, etc. Se trata, pues, de un equilibrio inestable. Un equilibrio absoluto supondría una sociedad estática, que sólo se reproduciría. Pero para Durkheim la sociedad es un ser en movimiento, y este movimiento es igualmente normal.

La vida de la sociedad depende ante todo de su constitución moral, esto es del equilibrio entre tendencias divergentes. En las líneas que siguen expondré como entiende Durkheim la relación entre los factores morales y su equilibrio, a partir de la doble polaridad de la vida

<sup>24</sup> Véase RMS, cap. V: "Reglas relativas a la distinción entre lo normal y lo patológico" y ES, Libro III, cap. III: "Consecuencias prácticas".

humana. Para ello es necesario traer a la exposición su tipología de la vida moral principalmente bajo los lineamientos de El suicidio. Pero en dicha obra el desarrollo de esta tipología es "defectuoso" respecto a su evolución posterior. Será necesario hacer una "corrección" de acuerdo con sus desarrollos posteriores --sobre todo en La educación moral-- así como con la lógica misma de la tipología.

En El suicidio (ES), Durkheim destacaba dos funciones principales de la sociedad: la integración y la regulación:

La sociedad --dice-- no es solamente un objeto que atraiga, con una intensidad desigual, los sentimientos y la actividad de los individuos. Es también un poder que los regula. (ES: 330)

Al primero lo asocia con el altruismo; al segundo sólo lo estudia detenidamente en negativo, y señala que la ausencia de un poder regulador da lugar a la anomia.

El altruismo consiste en un estado en el cual "el yo no se pertenece, en que se confunde con otra cosa que no es él; en que el polo de conducta está situado fuera de él, en uno de los grupos de que forma parte" (ES: 302). Contrapuesto a él está el egoísmo, al que Durkheim entiende como "ese estado en el que el yo individual se afirma con exceso frente al yo social y a expensas de este último" (Ibid.: 236). Por otro lado, Durkheim define la anomia como un estado donde el individuo no es capaz de sentir la realidad de las normas morales que limitan sus aspiraciones y sus



deseos, de modo tal que tiende a buscar fines inalcanzables condenándose a una frustración permanente (Ibid.: 339). Y en contraposición a ella define al fatalismo como el estado que resulta "de un exceso de reglamentación", como la que se vive bajo el esclavismo (Ibid.: 360, nota).

Una tradición canónica, que se remonte al mismo texto de ES, ha elaborado el siguiente esquema a partir de estas categorías:

<b>EGOISMO</b>	<b>ALTRUISMO</b>
<b>ANOMIA</b>	<b>FATALISMO</b>

Sin embargo, como ya hemos señalado, este esquema resulta "defectuoso". En primer lugar, el fatalismo, a diferencia de los otros tres estados, es coercitivo, resulta

no de un consenso, sino de una compulsión. El suicidio que corresponde a este estado, dice Durkheim, "lo cometen los sujetos cuyo porvenir está implacablemente limitado, cuyas pasiones están violentamente comprimidas por una disciplina opresiva". Sin embargo, no es lo mismo sentir internamente la autoridad de la norma moral como un deber a ser coaccionados materialmente para ejecutar alguna acción que puede ser de acuerdo con una regla pero sin que esta haya sido interiorizada por el sujeto. En segundo lugar, dentro del tipo altruista Durkheim distingue tres subtipos: el obligatorio, el facultativo y el agudo (ES: 296-311). Empero, de acuerdo con el análisis hecho en La educación moral (EM), la obligatoriedad no pertenece a la categoría de altruismo, sino a la de disciplina. Además de que, en esta misma obra, Durkheim no contrapone la anomia con el fatalismo --a la cual considera ya aquí como un estado no consensual-- sino con la disciplina, entendida en su doble faceta de respeto a la autoridad y regularidad. En tercer lugar, es posible pensar, de acuerdo a la lógica de la tipología, no sólo la existencia de una "reglamentación excesiva", es decir de un fatalismo disciplinario, sino también una especie de fatalismo altruista, esto es una exigencia de que el individuo sacrifique su persona en aras del grupo pero sin el compartir subjetivamente dicha exigencia, sino sufriendola como imposición coercitiva. Por último, Durkheim agrega una tercera categoría moral: la autonomía, a la que define como la comprensión racional de

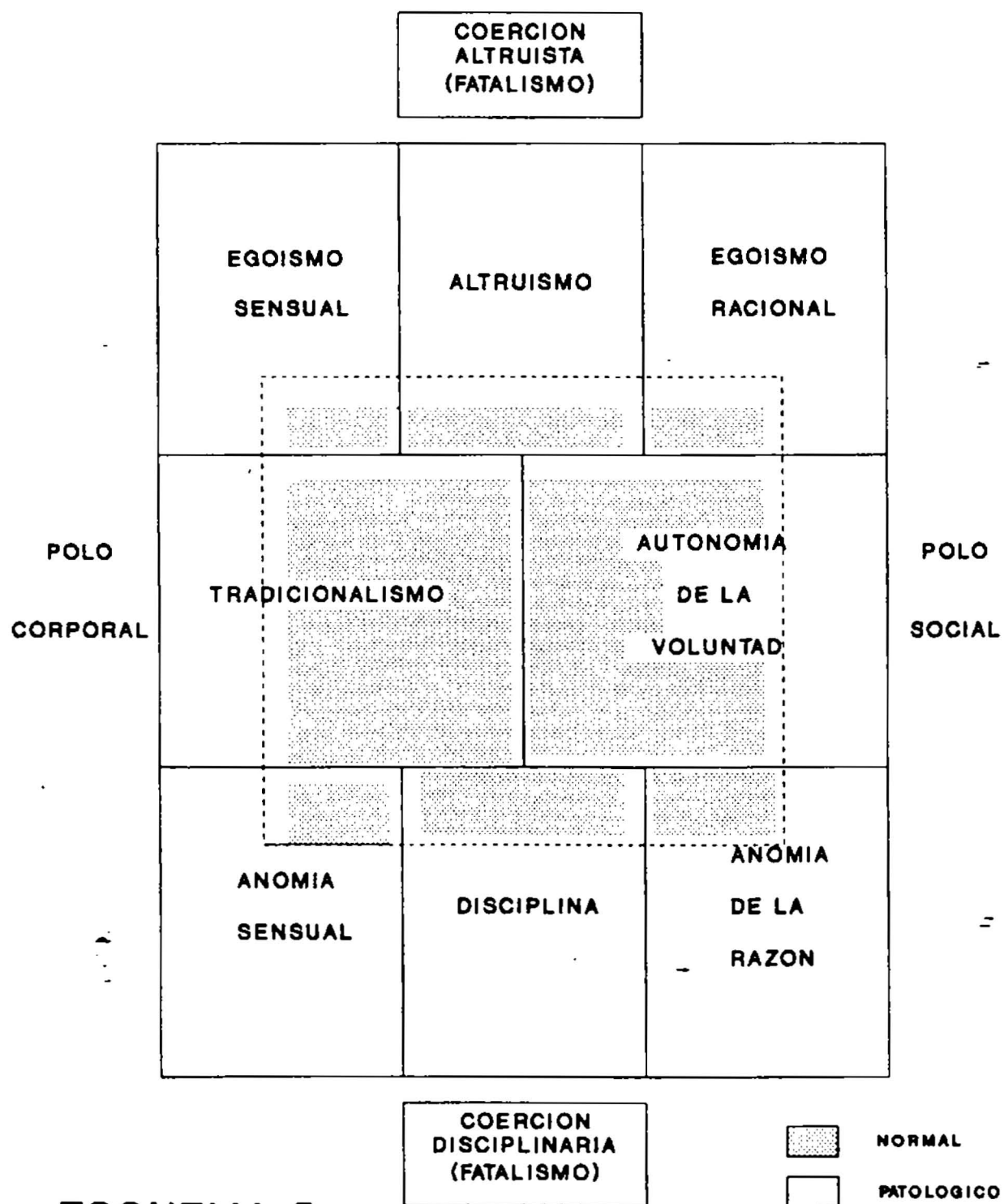
la moral y que contrapone al tradicionalismo. Esta es una categoría que se desarrolla junto con el racionalismo y con el individualismo, y es propia de las sociedades modernas.

En este sentido, el esquema durkheimiano debe ser modificado. Primero, considerando como opuesto a la anomia no al fatalismo, sino a la disciplina. Segundo, incluyendo dentro de esta última al tipo obligatorio, que antes era del altruismo. Tercero, agregando la autonomía de la voluntad y su contrario, el tradicionalismo. Finalmente, considerando al fatalismo como una forma no moral, es decir no consensual, aunque con efectos en la constitución moral de la sociedad y del sujeto.

Aún hay otra corrección que se debe hacer a este esquema: Durkheim considera que el equilibrio entre estos estados típicos es, a fin de cuentas, una expresión del equilibrio necesario entre los dos polos que rigen la vida humana: la individualidad, y en última instancia el cuerpo, y la sociedad. Su equilibrio es la normalidad propiamente dicha. Pero Durkheim considera que la sociedad no debe moderar tan solo las tendencias sensibles que se originan en el cuerpo del hombre. Una vez que la sociedad despierta en él a su ser racional, éste tiende a expandirse. No solo los apetitos sensibles tienden al infinito, también lo hace la facultad intelectual del hombre. Si a ésta no se le impone un límite puede originar también ya una suerte de anomia, cuando se tiene un deseo de saber infinito, ya una especie

de egoísmo, si la reflexión pierde de vista que es una reflexión sobre la realidad y desemboca en la negación de esta (EM: 55).

El esquema completo de la estructura de la subjetividad y de la sociedad como ser particular, desde el punto de vista de la normalidad, tal como pensamos que se halla subyacente en el pensamiento de Emile Durkheim, es entonces como sigue:



**ESQUEMA 5**

## CONCLUSIONES

En este trabajo hemos intentado rescatar y exponer las ideas de Emile Durkheim relativas a la subjetividad humana y su constitución social. Ha sido, en este sentido, un trabajo monográfico y analítico. No se compara esta concepción con otras posibles, ni se le objeta a partir de alguna de ellas. Tampoco se confronta nuestra interpretación del pensamiento Durkheimiano con la que han hecho sus exégetas más reconocidos. Dicho trabajo puede ser, sin duda, importante. Pero nuestro objetivo era leer a Durkheim desde nuestra actualidad. Se trataba de rearticular sus temas y sus problemas a partir de los problemas y temas que estaban más cerca de nosotros, en particular del de la subjetividad y el proceso de su constitución.

A la mirada superficial pudiera parecer por lo menos poco promisorio rastrear esta categoría en la obra de un autor acusado de "positivista" y de querer reducir lo social al rango de "cosa". Pero el positivismo durkheimiano no es sino otra forma de nombrar a su racionalismo. Durkheim no hace sino reconocer la materialidad (esto es, la eficacia y productividad, la realidad) de lo social así como reivindicar para la razón su capacidad de entender y comprender esta realidad. Ciento: a Durkheim como sociólogo le interesa sobre todo el ser social en sí, y no tanto su encarnación particular en este o aquel individuo. Pero asimismo reconoce que la sociología no puede detenerse ahí y

debe arribar al fuero interno de los individuos para comprender el funcionamiento de las instituciones sociales: "Estimamos --dice Durkheim-- que el sociólogo no está completamente satisfecho de su tarea mientras no descienda al fuero interno de los individuos a fin de vincular las instituciones de las cuales rinde cuenta con sus condiciones psicológicas." (TEXTES, 1: 184-185) Mas aún: puesto que la sociedad sólo existe y se reproduce a través de sus individuos, el proceso de interiorización de la realidad social por parte de estos no podía quedar al margen de los intereses de la sociología.

Por otro lado, quisiera abordar dos puntos que me parecen importantes. Uno, como un aporte durkheimiano todavía vigente; otro, como un déficit de su teoría de la subjetividad. El primero se refiere a lo insuperable de la escisión que constituye al hombre como sujeto [1]; el segundo, a cuales son los polos en que se juega esta escisión [2].

[1] La tesis más importante de la teoría durkheimiana de la subjetividad es la de la irreductible dualidad de la naturaleza humana. Es ella la piedra fundamental de sus concepciones sobre el sujeto social. En un plano más general, ella puede funcionar como una crítica a las filosofías que, como la kantiana o la hegeliana, apuntaban a la posibilidad de una superación de la alienación humana.

Efectivamente, para Durkheim, naturaleza y sociedad, cuerpo y espíritu, son dos polos en tensión, pero inescindibles, irreductibles uno al otro, pero fusionados en cada hombre concreto. La sociedad representa lo universal. De hecho, la forma de ser en sí de la socialidad es la universalidad, aunque ésta sólo exista concretamente bajo formas particulares. El espíritu, el maná, sólo cobra conciencia de sí mismo representándose fuera de él en un objeto sensible. "Los sentimientos colectivos --dice Durkheim-- sólo cobran conciencia de sí mediante objetos que los simbolicen." Pero los sentimientos colectivos sólo existen en los individuos que los sienten. Son colectivos porque están en todos. En este sentido son universales. Pero se trata de una universalidad que no sabe de sí. Su conciencia --y por tanto la conciencia del grupo-- se inicia sólo al representarse estos sentimientos como teniendo su fuente fuera de la conciencia. Es esta una alienación que es en sí fundante del grupo como sujeto que se sabe tal, y su forma primera, primordial, es religiosa. Durkheim, así leído, se halla no muy lejos de Hegel. Pero el sociólogo no cree en la reconciliación final porque el hombre es y será siempre corporeidad sensible a la vez que alma, y arrastrará con ello, perennemente, una sustancia particular y particularizadora.

El hombre está dividido, el hiato es insuperable. Pero el hombre es hombre sólo gracias a esta escisión. Por ello



es un ser atormentado, siempre a disgusto consigo mismo. Y por ello también que este sentimiento se profundice junto con la civilización (1914: 42).

El ideal al que tiende la sociedad y que la orienta es --siempre que sea normal-- un despliegue hacia lo universal. Sin embargo, es inalcanzable porque el hombre no puede dejar su corporalidad sin dejar de ser hombre. Pero puede avanzar hacia ella. En este sentido, el ideal (y el hombre que lo sigue) tiende siempre a superarse, a volverse más universal. Es como si la humanidad hubiera emprendido un camino sin fin, pero con sentido. No hay reencuentro posible del espíritu consigo mismo, ni "comunismo", ni fin de la historia, pero lo universal en sí se despliega hacia sí mismo.

[23] Pero, por otro lado, pareciera que su teoría de la subjetividad humana adoleciera de falta de mediaciones. La polaridad última entre cuerpo y sociedad parece imposible sin la mediación de la conciencia. Pero para Durkheim la conciencia no es un producto de esta relación, sino que la antecede. Ya hemos visto (vease supra cap. III, C.2) que para Durkheim el yo es anterior a la sociedad, pero no saca todas las implicaciones de este postulado. La precedencia del yo supone que el hombre se distingue de lo que él no es: "lo más fundamental en el hombre proviene precisamente de su calidad de parte. Decir que es una parte es decir que es distinto a todo lo que no sea él" (EM: 67). Y el hombre no

sólo es en sí una parte, también lo es para sí, vale decir subjetivamente. Por otro lado, el yo no es sólo yo, sino que requiere, y supone, un mundo exterior. Dicho mundo puede ser físico o puede ser moral. Y la posibilidad de uno y otro está contenida en germen en el yo. Esto no contradice al pensamiento durkheimiano. Sólo destaca una vertiente que él no lleva hasta el final. Ahora bien, el yo que antecede a la sociedad es un yo imaginario, no es un cuerpo. Es este yo el que, en la dialéctica con los otros, servirá de substrato a la vida social. Las mismas sensaciones se articulan de diversa manera en función de que exista o no esta instancia: su presencia implica un ordenamiento de los procesos psíquicos, pero puede haber procesos psíquicos sin yo. "El yo --dice Durkheim-- juega un papel en la vida psíquica del individuo semejante al que desempeña Dios en los sistemas religiosos: es un estructurador de los mismos, pero hay religiones ateas." La presencia del yo implica, pues, un ordenamiento del mundo empírico que no existe antes de él; implica también que el yo se ubique imaginariamente en ese nuevo orden de la sensibilidad. Por ende es posible pensar que el ser social "encarna" en cada yo de diverso modo en función de ese imaginario y no de una supuesta materia empírica que estuviera dada allí.

El cuerpo como unidad sería pues concomitante del yo individual, sería su imagen. El trabajo que la sociedad realiza sobre él para hacer un hombre (en el sentido en que

dicha sociedad entienda esta categoría) será pues un trabajo imaginario; más que usar al cuerpo "real" como soporte, la sociedad modifica al imaginario empírico, y produce así al ser social. Se trata entonces de una relación imaginaria.

Por ende, la dualidad humana no se establece entre un ser corpóreo, de carne y hueso, y otro imaginario, o alma, sino entre dos imaginarios. Ciertamente, ambos remiten a fuentes diversas. El primero, a la relación individual con el medio físico y a las sensaciones cenestésicas, el segundo, a la relación con los otros. Uno da lugar al yo (imaginario) individual; esto es, a una representación que el individuo se hace de sí mismo a partir de la imagen de su cuerpo; el otro, al yo (imaginario) colectivo. Pero si el primero queda referido al cuerpo, éste último lo hace a un ser no sensible, interior: el alma. El alma, o yo social, es, pues, una segunda alienación, y no la alienación (o escisión) primordial del hombre. Gracias a ella, el hombre se hace un ser social, pero antes ya era un yo que se vivía y se representaba a sí mismo como distinto al mundo físico que le rodeaba.

Sin duda, estas conclusiones se anuncian ya en las reflexiones de Durkheim sobre el tema. Pero el contraponer naturaleza y sociedad, cuerpo y alma, sin ver las mediaciones entre ambos; el suponer que lo único diverso del hombre respecto al animal era lo que derivaba de la sociedad; el no observar que la posibilidad del ser social

estaba anunciado presocialmente en el yo (imaginario) individual; todo esto, pensamos, no le permitió a Durkheim pensar la dualidad humana como una dualidad entre imaginarios.

## BIBLIOGRAFIA

- Baracani, Nedo. "Introducción" a E. Durkheim. Educación como socialización. Salamanca, Sígueme, 1976.
- Durkheim, Emile (1897). "La concepción materialista de la historia", en Las reglas...
- Durkheim, Emile (1898). "L'individualisme et les intellectuels" en Durkheim. La science social...
- Durkheim, Emile (1899). "Nota sobre morfología social" en Las reglas ....
- Durkheim, Emile (1907). "Sociología y Ciencias Sociales", en Las reglas del método sociológico y otros ensayos sobre filosofía de las ciencias sociales. Madrid, Alianza, 1988. Introd., trad. y notas de Santiago González Noriega. 322 pp.
- Durkheim, Emile (1904). "La educación como fenómeno social", en Revista Colombiana de Educación. No. 19; 1988. pp. 14-17.
- Durkheim, Emile (1906). "Determination du fait moral", en Sociologie et Philosophie.
- Durkheim, Emile (1911). "Jugements de Valeur et jugements de réalité", en Sociologie et Philosophie.
- Durkheim, Emile (1914). "El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales", en Durkheim. La educación como...
- Durkheim, Emile. "Representaciones individuales y representaciones colectivas", en E. Durkheim. La educación como...
- Durkheim, Emile. Educación como socialización. Salamanca, Sígueme, 1976.
- Durkheim, Emile. Educación y Sociología. México, Colofón, s/f. Prol. de Talcott Parsons. Introd. de P. Fauconnet. 192 pp.
- Durkheim, Emile. El suicidio. México, UNAM, 1974. Trad. de Mariano Ruiz Funes. Introd. de Oscar Uribe Villegas. 548 pp.
- Durkheim, Emile. La división del trabajo social. México, Colofón, s/f. Trad. de Carlos G. Posada. 440 pp.
- Durkheim, Emile. La Educación Moral. México, Colofón, s/f. 311 pp.

- Durkheim, Emile. La evolución pedagógica en Francia. Madrid, La piqueta, 1982. Trad. de María Luisa Delgado. Introd. de Félix Ortega. 430 pp.
- Durkheim, Emile. La science social et l'action. Paris, PUF, 1970. Recopilación, introducción y notas de Jean Filloux.
- Durkheim, Emile. Las formas elementales de la vida religiosa. Trad. e Introd. de Ramón Ramos. Barcelona, Akal, 1982. 453 pp.
- Durkheim, Emile. Las reglas del método sociológico. Buenos Aires, La Pleyade, 1978. Trad. de Anibal Leal. 159 pp.
- Durkheim, Emile. Sociologie et Philosophie. Preface de C. Bougle. Paris, PUF, 1963 XV, 141 pp.
- Durkheim, Emile. Textes. 3 volúmenes. Paris, Mouton, 1975. Recopilación, introducción y notas de Victor Narady.
- Fauconnet, Paul. "Introducción" a Durkheim. Educación y sociología.
- Filloux, Jean (1970). "Introducción" a E. Durkheim. La science sociale et l'action
- Lacroix, Bernard (1984). Durkheim y lo político. México, FCE. Trad. de Aurelio Garzón del Camino. 376 pp.
- Lukes, Steven (1984). Emile Durkheim. Su vida y su obra. Madrid, siglo XXI. Trad. de Alberto Cardín Garay e Isabel Martínez. 670 pp.
- Mauss, Marcel (1979). "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de 'yo'", en Sociología y Antropología. Madrid, Tecnos. Introd. de Claude Lévy-Strauss. Trad. de Teresa Rubio.
- Parsons, Talcott (1968). La estructura de la acción social. Madrid, Guadarrama.
- Ritter, Joachim (1987). Subjetividad. Seis ensayos. Barcelona, Alfa. Trad. de Rafael de la Vega. 161 pp.
- Tinyakian, Edward. Sociologismo y existencialismo. Buenos Aires, Amorerortu. Trad. de Anibal Leal.